

المعرفة

تأليف

دكتور

محمد نبوي السنيدي

١٩٨١

دار الثقافة للنشر
بالقاهرة

٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

المعْرِفة

تأليف

دكتور

محمد نجيب السنيدي

١٩٨١



٢١ شارع كامل ممدق بالفجالة
ت ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

الطبعة الاولى ١٩٥٦

الطبعة الثانية ١٩٥٧

الطبعة الثالثة ١٩٦٢

الطبعة الرابعة ١٩٧٥

الطبعة الخامسة ١٩٨٠

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف،

تصدير الطبعة الاولى

الفلسفة حقيقة حياة تلازم الانسان منذ فجر حياته وفي
عنقوان شبابه ، وفي كهولته وشيخوخته . والناس ، خاصتهم
وعامتهم ، يتفلسفون ، وفي خواطرهم وأحلامهم في آمالهم
يتفكرون : فالتفلسف ضرورة حياة للانسان « لازمة له لزوم
التنفس » ، وما دام الانسان انسانا « ففلسفته ، صورة حياة
لشخصيته ومرآة مصقولة تعكس وعيه وغايلته ، وبوثقة تنصهر
فيها تجاربه ثم تخرج منها آراؤه وقد تم لها النضج والتباور .

وأكثر الناس يتفلسفون على غير وعى منهم ، وقلتهم
مخصب هي التي تتفلسف عن وعى ، فيكون لأصحابها مذاهب
متكاملة وآراء متميزة وأفكار قد تروق معاصريهم وقد تحمل على
أصحابها السخط وتثير عليهم الغضب ، هذه القلة هم الفلاسفة .
وقد كان للفلاسفة دون ماريب أكبر الفضل في شحذ همة البشر
الى التفكير وفتح آفاق متجددة للتأمل والتدبير . والتقدم الفذ
الذى حققه الانسان فى العلوم المادية والانسانية على حد سواء
انما هو فى صميمه ثمرة جهود الفلاسفة .

والمذاهب الفلسفية تصاحب الحضارة ، وهى تيارات عديدة
يشملها مجرى الفكر الخالد . ومن منا لا يذكر الحضارة دون

أن يتوارد على خاطره أسماء أعلام الفلسفة من سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وديكارت وكنت وهيجل وفشتة وبرجسون وياسبرز ، وغيرهم من حملة مشاعل الفكر الذين هدوا الانسانية الى أسمى ما تعتر به من قيم •

والمذاهب الفلسفية دوافع حية تدفع الانسان الى التأمل وتشحذ الفكر الى التقدم في مختلف الميادين من علمية وصناعية وأدبية وفنية وقد كانت الفلسفة قديما مهد العلوم جميعا وهي اليوم في عصر الذرة والالكترون تمثل وحدة الفكر العالمى ، فتربط بين ألوانه وثقافته في العلم والفن والأدب والدين • والتأمل الفلسفى في عصرنا الحاضر يقينا شرطين العلم المادى، ويحفظ لنا أرفع قيم يعتر بها الانسان من حق وخير وجمال •

ومن أسف أن تتناهى الى آذاننا صيحات نشاز من قوم يناصبون الدراسات الفلسفية في مصر العداء • وهم في ذلك لا يعنتون أنفسهم بالبحث أو القراءة ، وانما يرددون صيحا فارغا أشبه بالطبل الاجوف •

والحملة على الفلسفة مردودة على أصحابها ، لأن هذه الحملة لو كانت واعية لكانت في ذاتها « موقفا فلسفيا » جديدا له أصوله المراسخة وأهدافه الواضحة •

ولعل هذه الحملة ايزان بيقظة الوعى الفلسفى في مصر بين

الشباب. ائقف واقباله على التأمل فى الحياة وشق طريقه فى البحث
عن أعز قيمها •

وحسبنا أن نقول ان للمصريين اليوم فى نضالهم من أجل
الحرية والكرامة « فلسفة » ولو لم تكن لنا « فلسفة » لما كان.
لنا هدف وبدون هدف لا تكون حياة •

الى هؤلاء الحائقين على كل تأمل خصب وتفكير عميق ،
أهدى هذه السلسلة من الدراسات الفلسفية التى أستهلها بدراسة
عامة للمعرفة •



ومجال المعرفة من أهم مجالات الفلسفة العامة ، لذلك
رأينا أن نمهد لدراستها ببيان أهمية الفلسفة العامة وضرورتها
وعلاقتها بالعلم •

وسننهج فى عرضنا لتطور نظرية المعرفة منهاجا تأليفيا
متكاملا يربط بين تطور دراسات المعرفة منذ عهد الفلسفة
اليونانية الأولى الى أيامنا هذه من ناحية وبين المذاهب المختلفة
التي تعددت بصدها من عقلية وتجريبية ونقدية ووضععية
وحسية وبراجماتية وما على غرارها من ناحية أخرى : وقصدنا
أن نتبع هذا المنهج وأن نؤثره على المنهج الذى جرى عليه
كثير من مؤرخى الفلسفة من فصل بين عرض لتطور نظرية

**المعرفة ، وبين تفصيل المذاهب المتعددة بصدها ، تفاديا للتكرار
الذى يأتى نتيجة لازمة لذلك .**

وسوف لا نتعرض لما هنالك بين مذهب وآخر من مجادلات
وخلافات الا فى الحدود التى رسمناها لهذه الدراسات اذ قصدنا
بها القراء الراغبين فى الدراسات الفلسفية عامة ، لا المتعمقين
المختصين . هذا الى أن الاغراق فى اثاره وجوه الخلاف
والخلو فى عرض الآراء المتباينة قد يؤدى الى انبهام كثير من
المشكلات على ذهن القارئ . وإيقاعه فى خضم من وجهات
النظر المتلاطمة يفوت عليه الفائدة التى نأمل أن يصل اليها .

والله نسأل أن يوفقنا الى ما نصبو اليه من خدمة المثل
الحلىا الكريمة التى يتطلع اليها أبناء هذا الوطن العزيز .

القاهرة — أكتوبر سنة ١٩٥٦

تقديم الطبعة الثانية

أن مصر اليوم تتطلع الى مستقبل حضارى باسم بعد أن استحوذ شعبها على اعجاب شعوب العالم أجمع ، بتشبهه بحريته وحرصه على عزته وكرامته .

وما كان لشعب أن يصمد في معركة بين الخير والشر ، بين العدل والظلم الا وتنطوى جوانحه على طاقة روحية فكرية جبارة ، وقد انطلقت هذه الطاقة تتحدى الطغيان مع انطلاق أول قذيفة من قذائف المعتدين الغادرين ، فحققت النصر للروح على المادة وللخير على الشر .

ومن هنا يحق لنا القول ان مصر قد انتفضت انتفاضة واعية . والوعى الثقافى قرين الوعى القومى . ولا قيمة لثقافة لا تستند الى فلسفة واضحة . وليس هنالك حضارة من الحضارات الا وفي أعماقها فلسفة تعكس تراثها وتوحد بين أبنائها .

ان أدبنا اليوم ينطلق متحررا ، وغننا اليوم ينساب متناغما وكلاهما يلتحم بأمانينا ويتجاوب مع مشاعرنا . والأدب والفن على تعدد ألوانهما يتسقان في وحدة فلسفية تجمع بين الانسانية والأهداف القومية .

جالت هذه المعانى بخاطرى حين تناولت القلم لأقدم
الطبعة الثانية من كتاب « المعرفة » الذى استهلكت به سلسلة من
الدراسات الفلسفية لنشر الوعى الفلسفى ، وهذه السلسلة نأمن
أن تساهم بها صفوة من متخصصى الفلسفة وعشاقها فى النهضة
الثقافية المهادفة فى مصر . وقد آلت على نفسها أن تجمع فيها
بين الايمان السليم والعقيدة الصافية ، بين الوطنية المفتحة
والانسانية النقية .

ان هذه السلسلة التى تعمل على نشر الوعى الفلسفى ،
تحرص على ابراز معانى القيم الانسانية التى تجعل لحياتنا
طعما ومذاقا ، وهذه القيم لا غنى عنها طالما كان الانسان انسانا ،
فلا بد له أن يفيء الى ظلها ويلوذ بعطفها مهما غرق فى المادة
وتلطح فى الوحل .

وانى اذ أتقدم بالشكر الى القراء الأفاضل على اقبالهم
على الطبعة الأولى وتشجيعهم لها ، يسرنى أن أقدم الطبعة
الثانية وهى لا تختلف فى الجوهر عن الطبعة الأولى .
حقق الله آمالنا وسدد خطانا . ووفقنا الى مواصلة هذا
المجهود فى اخلاص ،،

القاهرة — أول يناير سنة ١٩٥٧

تصدير الطبعة الثالثة

ما برح هدف البحث في هذا الكتاب ، التشويق الى التأمل ،
والحفز الى النظر في المشكلات الخصبة التي يزخر بها تراث
الفكر الفلسفى • وقد آثرنا أن نتخذ فيه مشكلة المعرفة محورا
لعرض المذاهب والتيارات المختلفة • ولا غرو ، فهذه المشكلة
هى لب التفلسف • حتى أن كثيرين من الدارسين يعدونها دعامة
البحث الفلسفى •

ومع التزامنا بصورة الكتاب الأصلية من حيث منهجه
ومقاصده رأينا أن نضيف — استكمالا للفائدة منه — ثلاثة
فصول عن : فلسفة العلوم وتصنيفها • ومثالية هيغل • والمعرفة
عند الوجوديين • واتخذنا « كارل باسبرز » نموذجا معبرا عنها •
رقد توخيها أن نعدل في العبارة أو السياق حيثما دعا الأمر
الى ذلك من أجل وضوح الصورة وتبلور الفكرة •

وبعد • فهذا هو كتاب « المعرفة » في طبعته الثالثة بين أيدي
القراء ، عسى أن يظل مثيرا لمشغف المتخصص منهم والمراغب •
والله ولى التوفيق •

محمد فتحى الشنيطى

انقاهرة — ١٥ أكتوبر ١٩٦٢

أهمية التفلسف وضرورته

تعريف بالفلسفة العامة :

كانت الفلسفة في الأصل دائرة معارف عامة • وباتساع نطاق التجارب والمشاهدات ، وتقدم البحث العقلى ، أخذ كل لون من ألوان المعرفة يستقل بذاته علما واضحا المعالم بين المنهاج •

وقد دعت الثورة العلمية الجبارة التى تحققت فى غضون السنوات العشر الأخيرة ، دعت هذه الثورة أساطين الفكر • ورجال الفلسفة الى التساؤل : هل أصبحت الفلسفة غير ذات موضوع بعد أن اقتسمت تراثها العلوم المختلفة ؟ •

ولكننا سرعان ما نستبين أن العلم لا يستجيب لمطالب العقل البشرى جميعها : فليس فى وسع العلم أن يمكننا من الاحاطة بمعرفة العالم ، وبإدراك المطلق • والعلم لا يضع لنا غاية نتطلع اليها فى أفعالنا ، ولا يحدد لنا هدفا نتوخاه فى أعمالنا • ومن ثم لزم أن تظل الفلسفة صنوا للعلم ، أو بعبارة أصح أن يتعاون كل من الفلسفية والعلم تعاونا وثيقا فى ظل « تعايش سلمى » من أجل سعادة البشر • فالفلسفة لازمة للإنسان لزوم التنفس • ولعل ذلك أن يكون مصداقا لعبارة أرسطو المشهورة : « إذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف ، وإذا لم يلزم التفلسف وجب أيضا أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف » •

والانسان شغوف بالمعرفة متطلع الى البحث والتنقيب ،
لا ينقطع تساؤله عن طبيعة المعرفة القائمة في عقله ، وهل هذه
المعرفة ثمرة التأمل الخالص والنظر البحت أى وليدة نشاط
عقلى صرف ، أم أنها مستمدة من الأشياء الخارجية آتية من
التجربة ؟ أو أنها تنجم عن التأمل العقلى والملاحظة والتجربة
جميعا ؟

والتأمل الفلسفى يتخطى بنا حدود الامكانيات التجريبية
ويبحث القيمة في ذاتها • والفلسفة العامة تتناول بالدراسة
المشكلات التى قد تعترض العلوم الجزئية في أبحاثها • فتتقف
هذه العلوم ازاءها مكتوفة الأيدى عاجزة عن التوصل الى
حلول مرضية لها : من قبيل ذلك مشكلة الصلة بين الوقائع
النفسية والوقائع الفسيولوجية ووحدة النفس أو « الأنا » ،
وطبيعة الاحساسات والأفكار والذاكرة ، وعلاقتها جميعا
بالحقيقة الواقعية أو بالوقائع ، ومشكلة أصل العقل وقيمه
ودعامه العلم ومجاله ومستواه ، ومشكلة الضمير الأخلاقى
والمسئولية • • • ، مثل هذه المشكلات وما على غرارها تتناوله
الفلسفة العامة بالفحص • أو ليست الفلسفة محبة للحكمة ؟
وألست الحكمة تعنى المعرفة والفضيلة في آن واحد • ومن ثم
كان للفلسفة غايتان جوهريتان :

١ — غاية نظرية : فهى تتوخى تزويدنا بمعرفة الحقيقة ،

وتروم تفسيرها •

٢ — غاية عملية : فهي تسعى الى التماس مفهوم واضح للخير وتضع لنا قواعد راسخة لسلوكنا الأخلاقى •
ولو أننا روينا النظر فى موضوع الفلسفة لرأينا أنها تستهدف هدفا مماثلا لذلك الذى تستهدفه الأديان السماوية •
بيد أن الدين يعتمد على الوحي ويستند إلى الإيمان ، بينما تتوسل الفلسفة إلى تحقيق هدفها الذى ارتسمته بالتأمل والبحث والتفكير السليم والاجتهاد العقلى ، معتمدة فى ذلك على ملكات العقل البشرى •

ومن ثم فالمنهج الفلسفى منهج عقلى فى جوهره : فالفلسفة لا تقدر شيئا على أنه الصواب الا ما يراه العقل أنه كذلك •

العلوم والفلسفة :

ولكن اذا كانت هذه هى طبيعة الفلسفة أليس يحتمل أن يختلط مفهومها على أذهاننا بمفهوم العلم ؟ ان كل علم هو ثمرة البحث العقلى والتجريبى فى آن واحد ، ونحن نعلم أن الروح الحافز لتقدم العلم فى جميع مجالاته ينبع من العقل البشرى •

وقد زعم البعض أن الفلسفة قد فات أوانها وولى زمانها ، فما عليها الا أن تتبع مهيضة الجناح فى ركن ناء ، فتتخصص رسالتها فى معرفة عامة وفروض شاملة • على أننا قد رأينا أن الفلسفة ارتبطت منذ القدم ارتباطا وثيقا بالمعارف العلمية •
(م ٢ — المعرفة)

فلم يكن هنالك في الأصل علوم متميزة بل كانت الفلسفة تحيط
بألوان المعارف على تنوعها وتعددتها • بيد أن انفصال العلوم
عن الفلسفة واستقلال كل منها بموضوعه ومنهاجه ، كل هذا
قد يبدو في الظاهر موهنا من قدر الفلسفة ، مضيقا كل التضييق
لمجالات تأملها • هذا والمعرفة العلمية تمتاز بأنها معرفة يقينية
أو تكاد تكون يقينة وثبت بالتجربة صحتها • بينما المعرفة
الفلسفية لا تبدو أن تكون فروضا تختلف بين مفكر وآخر ،
ومن مذهب الى آخر • والفلسفة من ثم لم تعد بذاتها مصدرا
للمعارف المتخصصة ، وقد طغى العلم على مجالها فأخذ هذا المجال
يضمحل حتى يكاد يتلاشى • ويذهب العلامة « جوبلو » الى القول
بأن الفلسفة تشتمل فحسب على دراسة كل ما لم ينجح
الانسان بعد في معرفته معرفة علمية •

وثمة حقيقة واضحة بادية للجميع مهما اختلفت آراؤهم ،
ألا وهي : ان كل علم من العلوم له مجاله الخاص الذي لا يتعداه •
فالرياضيات مجالها الكم ، والطبيعيات تبحث في الحركة والتغير ،
وعلم النفس يدرس الظواهر النفسية والسلوك • • • الخ •
والانسان ينزع بطبعه الى دراسة عامة شاملة يخلق بها فوق
موضوعات العلوم جميعا في نظرة جامعة • هذه الدراسة
لانتقالها من أى علم من العلوم الجزئية ، فغلبت الفلسفة بالنهوض
بها • وليس ثمة نزاع في أنها تنهض بهذه المهمة على ما فيها من جلال
وخطورة ، وقد أقر « أوجست كومت » نفسه — وهو مؤسس

المذهب الوضعي ، وهو الذي يرى أن ليس ثمة معرفة ممكنة خارج نطاق العلوم الوضعية - بهذا الدور الذي تؤديه الفلسفة ، فهو يرى أن الفيلسوف أشبه بضابط اتصال بين مختلف العلوم .

فالفيلسوف إذن يدرس العموميات ويتوخى أن يجمع في نظرة شاملة جوهر المعارف الانسانية ويوحد بينها .

عدم كفاية العلم :

وإذا كانت المعرفة العلمية ثمرة لنشاط العقل فإن العقل ذاته لا يجد فيها غناء ولا مقنعا . والانسان يبنى معرفة العالم وفهمه ، ويروم استكناه ماهية الواقع واستفبار طبيعة أصلا العالم وعلته . ويعنيه أن يكون على بينة من مصيره ، وعلى وعى بما يجب عليه عمله . هذا المجهود الذي يبذله الانسان سعيا وراء المعرفة والفهم المحيط بكل شيء ، معرفة وفهما يمكنانه من تدبير أفعاله وتوجيه سلوكه على خير وجه وأكملة ، هذا المجهود عينه لا سبيل الى تحقيق غاياته واصابة أهدافه في نطاق العلم والممارسة . هذا المجهود الفعال هو معين لا ينضب للتأملات الفلسفية .

ويلوح لنا أن العلم لا يستطيع أن يصل الى فهم تام شامل لماهية الواقع . فالقوانين لا تعدو أن تكون علاقات ثابتة بين الظواهر ولكنها ليست علاقات مفسرة للظواهر عينها . ومن ثم نجد أن القوانين لا تكشف لنا عن سبب وجودنا

ولا ترشدنا الى علة المظاهر • ولكن ذهننا التواق الى انهم
المدرک - المتطلع الى الادراك المحيط ينزع الى معرفة العلل
الأولى •

والعلم لا ينطبق الا على المظاهر أعنى على النسبى ،
والتفكير يسعى الى معرفة الأشياء ذاتها ، الى اكتناه سببية
الواقع كما هو موجود وجودا مستقلا عن أنفسنا • ومن ثم
يثير العلم مشكلات تتصل بجوهر الأشياء وطبيعتها •
وبعض هذه المشكلات لا ينبغى أن نخفله أو نخفل عنه ،
اذ أن الانسان يبنى معرفة ما عسى أن تكون عليه طبيعته ،
وماذا سيؤول اليه مصيره • وهو يروم معرفة ماهية خلود
النفس وطبيعة الله فاطره ومدير الكون كله • والعلم لا يغيبه
عن ذلك شيئا •

والعلم يقف قاصرا متخاذلا أمام مشكلة تتصل بصميم
وجودنا وبأعماق حياتنا ، أعنى مشكلة الفعل الانسانى • فالعلم
يتمثل لنا جماعا من أحكام مستخلصة من الواقع ، فهو يدرس
ما هو كائن ويسجل ماتمليه عليه الملاحظة والتجربة ، ويقرر
الأحكام بصدها • ونحن لا نستطيع أن نستخلص مما هو كائن
ما ينبغى أن يكون • فنحن لا يمكننا أن نولد من حكم واقعى
حكا للمقيمة ، وعلى ذلك فاذا كان العلم يمدنا أحيانا بوسائل
الفعل - فإنه لا يضع لنا غايات هذا الفعل • واذا فالعلم يترك
المشكلة الأخلاقية دون أن يلتمس لها حلا موفقا •

مطالب العقل والميتافيزيقا :

ان العلم لا يكفي اذن جميع مطالب العقل • وقد حاولت الفلسفة دون ما توان أن تتخطى حدود العلم ، وأن تضع أساسا للميتافيزيقا والأخلاق ولنظريه القيم بوجه عام •

والميتافيزيقا على نحو ما تفهم في أغلب الأحيان ، تحاول فهم حقيقة الأشياء ذاتها ، وتتوخى تفسير طبيعة العالم تفسيرا كاملا محيطا وتروم الكشف عن أصله الأول •

ويقصد بالميتافيزيقا عادة دراسة تتجه الى معرفة الحقائق القائمة فيما وراء الطبيعة التي تدرسها العلوم • ونجد مع ذلك أن التمييز بين العلم والميتافيزيقا يرجع الى عهد قديم جدا ، ذلك لأن أرسطو يميز الفلسفة الأولى من العلوم الجزئية • وهذه الفلسفة الأولى تختص برأيه «بالنظر في الوجود بما هو موجود» • تختص في رأيه « بالمنظر في الوجود بما هو موجود » • وقد وقد خص أرسطو بحث الميتافيزيقا فيما هو موجود للتفرقة بينها وبين العلوم الجزئية التي تبحث في الوجود «بحال ما» كما هو الشأن في العلم الطبيعي الذي يدرس ظواهر التعبير في الوجود ، والعلوم الرياضية التي تجرد الكم من المادة • ويرى « ديكارت » أبو الفلسفة الحديثة ، أن الميتافيزيقا هي دراسة المعارف الأولى مثل معرفة النفس والله • وفي رأى هذين الفيلسوفين ، «أرسطو» و «ديكارت» لكل من العلم والميتافيزيقا

موضوعه ، أما منهجهما ودرجة اليقين التي يصلان إليها فهما سواء في المجالين على وجه التقريب • بيد أن « ديكارت » يعتبر حقائق الميتافيزيقا أوثق وأشد يقينا من حقائق العلم • وقد توالى قيام علوم تتبع منهاجا خاصة • ووصلت هذه العلوم الى نتائج تسلم بصحتها جميع الأذهان ، بينما ما برحت نتائج الفلسفة موطن جدال ومثار نقاش • ومن هنا بدأ الفصل الحقيقي بين العلم والميتافيزيقا ، فقد أصبح من المسلم به أن العلم لا يختص الا بدراسة النسبي ولكنه يصل فيه الى نتائج يقينية لا يكاد يقوم نزاع بصدددها • وعلى العكس من هذا تبغى الميتافيزيقا الوصول الى المطلق • فهي تتساءل عن تركيب العالم في جوهره وهذا ما يختص به مبحث الكوسمولوجيا العقلية وهي تستفسر عن ماهية الجوهر الروحي ، وعن الله وطبيعته • ولكن هذه النتائج التي تصل إليها الميتافيزيقا موضع أخذ ورد ، فهي لا تعدو أن تكون نتائج فرضية ، ولم ينجح مذهب من المذاهب بعد في فرض تعاليمه على جميع الأذهان •

ومع ذلك فهناك من الفلاسفة من ذهب في آرائه الى حد انكار امكان قيام الميتافيزيقا ، ففي رأى « كمنط » أو في رأى « أوجست كونت » كل بحث له طابع ميتافيزيقي ينبغي أن ينصرف النظر عنه • ولكن الميتافيزيقا تنتشعب في الانسان حاجة جوهرية ، وليس أدل على ضرورة الميتافيزيقا من أننا لو استعرضنا تاريخ الافكار

والمذاهب ، للاحظنا أنه بعد كل حركة نقدية عظيمة تنصب على تجريح الميتافيزيقا بغية هدمها ، تقوم مذاهب جديدة تنهض بتفسير كامل للعالم ، ومحاولات التعرف على المطلق . من ذلك أنه بعد النقد الذى وجهه « كنت » الى الميتافيزيقا ، قامت مذاهب « هيجل » « وفشته » ، و « شيلنج » و « شوبنهاور » . وبعد وضعية « كونت » حاول كثير من الفلاسفة أن يصلوا من جديد الى المعرفة الميتافيزيقية فنجد الفيلسوف الفرنسى « هنرى برجسون » يحاول أن يظهرنا على امكان قيام معرفة حدسية بالواقع حنبا الى جنب مع المعرفة العلمية .

على أننا ينبغي أن نميز بين الميتافيزيقا التى تبحث فى أمور الوجود وهى الميتافيزيقا الأنتولوجية وهى التى تصل بالضرورة الى نتائج فرضية بحتة ، وبين الميتافيزيقا النقدية وهى التى تسد تصل نتائجها الواضحة البينة الى يقين قد يعدل أحيانا يقين العلم ذاته .

الميتافيزيقا والقيم :

شمة قيم ثلاث تعتبر دون منازع دعائم للحياة والتأمل ، أعنى بها الحق والخير والجمال . ومجال الحق علم المنطق الذى يبحث فى شروط الفكر الصحيح . والأخلاق . تجلى لنا الخير ، وتعنى بأبراز ما ينبغي أن تكن عليه حياتنا ، وتحدد القيم التى تطبق على أفعالنا . وعلم الجمال يدرس قيم الجمال ، والفلسفة

تشمل هذه العلوم جميعا ، ومن ثم كانت الفلسفة من وجهة النظر الحديثة بمثابة دراسة للقيم .

وفي أيامنا هذه ، ونحن ينبغي في دراستنا للفلسفة أن نعرض التيارات الحديثة والمعاصرة ، أقول في أيامنا هذه فاسفات عديدة لأقيم . وهذه الفلسفات تتساءل ما اذا كان ينبغي نسبة هذه القيم الى موجود أسمى أم أنها آتية من تأمل الانسان وحيويته وفاعليته في الوجود . ونحن نلاحظ أنه وان كانت هناك أجزاء من الفلسفة أصبحت علوما — مثل علم النفس والاجتماع — فان الميتافيزيقا والأخلاق ودراسة القيم تبدو متنافرة مع البحث العلمي التقريرى ، فالميتافيزيقا والأخلاق ودراسة القيم هى فى الواقع جوهر الفلسفة ذاتها فى عصرنا الحاضر .

ومع ذلك فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا ما هنالك من وحدة عميقة وارتباط وثيق بين الدراسات الفلسفية وعلم النفس . فالواقع أن الأخلاق وعلم الجمال وعلم المنطق لا تستطيع تحديد القيم الا بتأملها فى شعور الشخص الذى يحس احساسا جماليا ، ويفكر تفكيراً صائبا . أما الميتافيزيقا فان جهودها الأول منصب على تبين ما هو آت فى ميدان المعرفة من ناحية الذات وما هو راجع الى الموضوع . ومن ثم ينبغي أن تعتمد الميتافيزيقا على دراسة الذات العارفة أو الانسان .

الفلسفة تبدو اذن وقبل كل شيء تأملا في موضوع المعرفة والفعل • وعلم النفس ، كما لا يخفى ينصب على دراسة هذا الموضوع • ومن ثم نجد ما لعلم النفس من أهمية في ميدان التفلسف • ففي نشاط الانسان العام وأفعاله نجده يفرض ميوله ورغباته على الواقع ، وفي العلم نجد الانسان يتجه صوب الأشياء الخارجية ، ويحاول أن يستخلص قوانين الظواهر • ولكن بالفلسفة نجد الانسان يتجه صوب ذاته ويتأمل في عين أفعاله محاولا أن يكتشف قيمتها ، ويتأمل في معرفته ويجتهد في الاحاطة بحدودها ، ومن هنا نجد الانسان يتخطى مجال أفعاله ومعرفته كما تحدث تلقائيا وبالطبيعة • فوحدة الفلسفة تتمثل بحق في التأمل الميتافيزيقي • فالتأمل الميتافيزيقي ينصب على وعينا بالتلقائي الطبيعي ، على أحكامنا العلمية والجمالية والأخلاقية • وليس ثمة دراسة تلقى الضوء على الصلة بين تفكيرنا والمطلق أو الوجود ، كدراسة مشكلة المعرفة وقيمتها • والمعرفة تسعى وراء الحقيقة فما هي هذه الحقيقة التي يطلبها الجميع ؟ مجرد قيام هذه الدراسة قاطع بضرورة الميتافيزيقا • فليست الميتافيزيقا خرافة كما يروق للبعض أن يزعم •

خصائص التأمل الفلسفي :

يمكن أن يقال ان الفلسفة في صميمها منهج تأمل عقلسي بالأصالة • والنظر الفلسفي حق مشاع للناس جميعا — كما تبيننا

من قبل — فهم يمارسون التفلسف في الحياة على تباين ثقافتهم وتنوع اهتماماتهم •

بيد أن الفيلسوف هو الذى يتصدى لاثارة المشكلات ووضع حدودها ثم يشرع في التماس الحلول لها • وقد تفضى الحلول الى اثاره مشكلات جديدة • وحيثما كانت المشكلات الفلسفية مماثلة للمشكلات العلمية ، يلتقى المنهج الفلسفى والمنهج العلمى • فكلاهما ، ثمثذ يستعين بالقياس استعانته بالاستقراء • بالاستقراء نصل الى نتائج عامة من خبرات وتجارب جزئية مختلفة ، وينبغى هنا أن نوجه النظر الى أن التجربة لا يقصد بها تلك التى تجرى في كنف المعامل فقط • وأن تجربة المعمل ليست وحدها التى تعين العالم على الوصول الى النتائج السليمة التى يصل اليها • فلا بد من تلك العمليات العقلية التى يستعين بها على الاستقراء والفرض والاستنباط • وبالقياس نكتشف الأفكار المتضمنة ونسوق الاستدلالات اللازمة للتحقق من صحة النتائج • فليس في الوسع اختبار الفروض الا بهذه الطريقة •

وتتوسط دائرة التأمل الفلسفى الى مجال أوسع • وبينما لا يستطيع الانسان أن يقبل على الدراسة العلمية الا اذا تهيأ لها بالآدوات اللازمة ، للبحث ، يمكنه أن يتفلسف على النحو الذى يروقه • ففي مجال الفلسفة لكل انسان الحق في المناقشة والتأمل بقدر ما يتاح له من معرفة وما يهيأ له من خبرة • فنحن جميعا

ننتمى للطبيعة البشرية • ولكل منا تجارب مارسها وصعوبات صادفها • من هذه الزاوية ، وفى اطار هذه الخبرة المتجمعة ، يقبل الانسان على التفكير وينصرف الى التأمل • وهما حق طبيعى له لا يصح حرمانه منه • لأنه حق مرتبط أوثق ارتباط بحياته كائنسان •

وقد ذكرنا مصداقا لهذا أن الفلسفة لازمة للانسان لزوم التنفس ولعل القصد من هذا أن التأمل الفلسفى ضرورى للانسان ضرورة التنفس للحياة • فهل معنى هذا أن التأمل الفلسفى ميسر لكل انسان ؟ انه ينبع من ينبوع الحياة ويجرى فى تيارها •

يرى الفيلسوف المعاصر «كارل ياسبرز» فى كتابه: «الطريق الى الحكمة» أن التأمل الفلسفى ينبع من صميم الانسان وليس أدل على هذا من أننا نلاحظ هذه الظاهرة فى أسئلة الطفل الشغوف التى توقع الكبار فى أشد احراج • مثل ذلك أن هنلا ينادى متعجبا : « أحاول أن أفكر فيما اذا كنت شخصا آخر • ومع ذلك فأنا دائما أنا » • وبهذا يمس هذا الطفل شغاف مشكلة على غاية كبيرة من الأهمية هى مشكلة وجودنا أى معرفة الذات الانسانية أى معرفة « الأنا » « Ego » فيقف الطفل حائرا أمام هذا اللغز ينتظر الاجابة على سؤاله •

وطفل آخر ينصت الى تلاوة سفرالتكوين حيث وردت هذه العبارة : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » فيبادر

بالتساؤل « وماذا ياترى كان قبل البدء ؟ » فهو هنا يكشف حقيقة كونية خطيرة وهى أن المسائل يفضى الواحد منها الى الآخر الى ما لانهاية وأن العقل لا يقف فى شغفه بالمعرفة عند حد ، وليس هنالك على ذلك فى نظر الطفل تسليم ببداية للكون على هذا النحو . وطفل ثالث فى طريقة لزيارة عمته وهو يعتلى الدرج فإذا به يدرك أن كل شىء يتغير دون انقطاع والأشياء تمضى كما لو لم يكن لها وجود ومع ذلك هناك شىء ثابت : صعود الدرج لغاية هى الوصول لعمته وهذه الغاية يتشبث بها ، هى أمر ثابت يمثل أمامه فيسعى ا به .

هكذا حياتنا نحن والعالم فى تغير متصل ، الأمواج تكاد تجرفنا ولكننا نقاوم ، ونلتمس دعامة ثابتة نركن اليها . ويمضى « ياسبرز » الى القول بأن التأمل الفلسفى من حيث هو منبثق من أعماق الانسان شائع بين الناس جميعا أطفالا وبدايين بل وعند أولئك الذين اختلت موازين شخصياتهم فاعتبرهم المجتمع من المجانين . وكثيرا ما قيل ان الحقيقة تخرج من أفواه المجانين وكثيرا ما كان هناك ارتباط وثيق بين العبقريّة والجنون « فليس بين الجنون والعبقرية الا قيد شعرة » .

والذى يعنيننا من حديث « ياسبرز » أن هناك دائما رغبة جياشة عند الانسان من حيث هو انسان — طفلا أو يافعا بدايا أو متحضرا — للمساهمة فى تيار الفكر الانسانى بالتأمل والبحث .

والحق أننا لو طالعنا انعكاس الفكر في جميع نواحي الحياة لرأينا أن المذاهب الفلسفية والتيارات الفلسفية عامة كثيرا ما كانت حافزة على تقديم العلم •

ولذلك كان الهجوم على الفكر الفلسفي مردودا على أصحابه •

ونيس أدل على ذلك من موقف الفيلسوف الفرنسي «أوجست كونت» • فهو يهاجم الفلسفة وفي هجومه يضع أصول مذهب جديد هو الفلسفة الوضعية •

فما هي تلك الفلسفة التي يدور حولها النزاع ويشور النقاش ؟ ان كلمة فلسفة وهي « فيلوسوفيا » باليونانية هي محبة الحكمة والاقبال على المعرفة • محبة الحكمة والاقبال على المعرفة يلزمان الانسان ، فليس هناك حد للمعرفة أو نهاية للحكمة بينما العلم حين يصل الى القوانين فهي تستقر به عند قواعد ثابتة مؤكدة وهي تصدق على الظواهر صدقا حتميا لا تختلف فيه •

ان المعرفة الانسانية لا نهاية لها : فهناك سعى حثيث للبحث عن المجهود وتطلع دائم الى صبغ الحياة الانسانية بصبغة جديدة — هناك حركة تجديد متصلة في الفكر الانساني • فالحقيقة في الفلسفة غاية بعيدة تسعى الأجيال وراءها • الحقيقة التي بذل الحكماء الأوائل جهودهم من أجل معرفتها فتعددت،

مذاهبهم ، هي نفسها الحقيقة التي لا زال الفلاسفة المعاصرون يشككونها ويصيغونها بعقولهم . فالمذاهب تتعدد والمشكلات هي هي لأنها مشكلات نابعة من الانسان ، والانسان مهما اختلفت آراؤه هو هو دائما : شغوف بالمعرفة محب للاستطلاع دائم دائما أبدا على تشكيل حياته وتذوقها .

ان التأمل الفلسفي بحث عن كنه الحياة وسعي دائم من أجل تشكيل القيم التي تجعل للحياة معنى . وعلى ذلك فاذا كانت صفة العلم الأولى أن قوانينه موضع اتفاق فان صفة الفلسفة الأولى أن مذاهبها موضع اختلاف .

ويذهب كثير من الباحثين الى أن الفلسفة تثير دائما المجدل العقلي . فما نكاد نجيب عن مشكلة حتى تثار مشكلة جديدة من هذه الاجابة . وعلى ذلك فيخطيء من يظن أن في الوسع تعريف ميدان الفلسفة وتحديد مجالاتها .

ذلك أن الفلسفة تنبض بالحياة . وهل في وسعنا تعريف الحياة . ان الحياة كما يقول « هنري بيرجسون » أشبه ما تكون بسيمفونية موسيقية حاملة . فهل بوسع أحد أن يحدد كنه هذه السيمفونية تحديده لكنه الظاهرة الطبيعية ، اننا نحسب نندمج فيها ونعيشها . كذلك الحياة لا تعريف لها ولكننا نعيشها ونملؤها بتصوراتنا وقيمتنا . والفلسفة انعكاس لهذا الجهد الذي نبذله من أجل حياتنا . ولذلك يذهب بعض المفكرين المعاصرين

الى أن الفلسفة في حقيقتها خواطر وأحلام لا ماضى لها ولا حاضر ولا مستقبل • ولذلك فهم يتساءلون كيف يمكن أن تكون الحياة حياة اذا خلت من الخطرة والفكرة • من الحكمة والعبرة من الأمنية والأمل ، ولذلك نجد ان الاتجاه المعاصر يحاول ان يجعل مشكلات الفلسفة مشكلات نابضة بالحياة بينما كثير من الفلاسفة القدامى ومن مفكرى العصور الوسطى عزل المشكلات الفلسفية عن الحياة وجعلها لفظية جافة • وقد تأثر بعض المفكرين بهذا الاتجاه المعلق نحو الشكلية والمناقشات اللفظية فهاجموا الفلسفة باعتبارها أفكارا جافة يتلاعب بها أصحابها في صومعة نائية عن الحياة ، ومن هنا كان الهجوم على الفكر الفلسفى باعتباره فكرا يدور في دائرة مغلقة •

ولكن الفكر الفلسفى هو بحق فكر جياش بالحياة •



فلسفة العلوم

(٣ م - المعرنة)

الفلسفة النقدية :

لا تستهدف فلسفة العلوم فرض مناهج على العلماء ، بل تنصب دراساتها على فحص المناهج التي يستخدمها هؤلاء بالفعل . فهي اذ تتأمل في العلم تتخطى مجالاته وتضعه في ميزان أحكامها فتتبين مجاله ، وترسم حدوده ، وتخضعه بذلك للتحليل النقدي . وليس من شك في أن التأمل في العلوم من الماهيات الأولى في التفلسف .

ولقد كانت الفلسفة في القديم تضم المعارف كلها ، وكان التأمل منصبا على العمليات العقلية التي تستخدمها الفلسفة في دراسة هذا الموضوع أو ذاك ، فاستنبطت الشروط اللازمة للفكر الصحيح وبذلك وضعت قواعد المنطق .

ولكن كيف يتيهأ أن نشكل قواعدا ونضع مناهجاً تهدينا إلى الحق ؟ ينبغي لنا أولاً أن نعرف ما هي الحقيقة ، فما لم نعرفها فكيف يمكن أن ندلّ على الطريق إليها ؟ نحن في العلم نخضع دائماً لحقيقة تؤكدنا دلائل ثابتة مستمدة من بعض الاستدلالات . فنحن نسلم بأن $a = b$ ، $b = c$ ، فلا مهيمن من التسليم بأن $a = c$. فهنا ضرورة حقيقة تفرض على الذهن وتبسط سلطانها عليه . فثمة مبادئ بهارس عقلنا المتكسرين

بفضلها • والمنطق يكشف لنا عن هذه المبادئ • فهو لا يفرض قوانين على العقل وإنما يتقبل العقل كما هو عليه • ولذلك نرى «ديكارت» ينكر قيمة المنطق من حيث أن القواعد التي يلوح أنه يشكلها قائمة بالفعل في العقل ، مشاع بين الناس •

ولكن إذا كان العقل السليم «أعدل الأشياء قسمة بين الناس» — كما يقول «ديكارت» — فليس ما يمنع من أن يقع الانسان في الخطأ في معظم الأحيان • وهنا نلاحظ أن للمنطق عملاً أساسياً يتمثل في الاشراف على اتباع القواعد الصحيحة للتفكير السليم • فالمنطق يشرف بذلك على دقة مراعاة العالم في بحثه لهذه القواعد ، من حيث أن العالم نفسه باعتباره انساناً ، عرضة للخطأ • فثمة عوامل بعيدة عن الفهم العقلي الخالص يمكن أن يكون لها تأثير على حكمه • ولئن كان من واجب العالم أن يأخذ على الدوام حذره من الخطأ وألا يكف عن نقد الخطوات التي يخطوها ، وضبط التأكيدات التي ينتهي إليها ، والتساؤل عما إذا كان يبرهن برهنة سليمة ، فإن هذا المجهود النقدي هو — على نحو ما — مجهود منطوق في صميم بحثه ، وليس مجموعة من القواعد والتعليمات مستقلة عن هذا البحث ■

والملاحظ أنه ما كادت العلوم تستقل عن الفلسفة حتى تعد المنطق الصوري معدوم الفائدة • نعم لقد زعم المناطقة :

فترة طويلة ، أن في سبهم أن يضعوا قواعد التفكير السليم ولكن هذه القواعد لا تفيد العلم في شيء . فقد بدأ العلم باستهلاك القرن السادس عشر يحقق تقدما فذا غير مبال بتعاليم المنطق ، بل استند الى مناهج تشكلت من واقع التجارب عينها ، ومن مواجهة الصعوبات التي تمثل ثباتا أثناء عمليات البحث . ولقد نبذ المنطق المصورى المعيارى بعد أن انهالت عليه معاول : قد « يكون » و « ديكارت » .

ومع ذلك ، فلا مشاحة في أننا لا نستطيع أن نتخلى تماما عن النظر في الفكر السليم ، ودراسة خطواته الأساسية . فهناك دائما منطق هو بمثابة علم وضمي لقوانين الفكر ، فان ما يعبر بحق عن الفكر هو صحته أو بطلانه . ولقد حقق المنطق في أيامنا تقدما بالغ المدى ، فلم يعد محصورا في نطاق التصور الأرسطى ، الذى يبنى رد جميع العلاقات الى علاقات ضمنية ، بل غدا هنالك المنطق الرياضى وهو منطق رمزى أدق من كل منطق يستند الى اللغة فى التعبير ، وأعم مجالا من المنطق الحملى . وقد غدا المنطق بذلك علما بين العلوم . أما مناهج البحث فى العلوم فليست هى المنطق المصورى المعيارى ، وليست هى كذلك المنطق الوضعى أو المنطق الرياضى عند المحدثين . ولقد أضفى العلم بذلك سيده فى ميدانه ، وصار من اختصاصه تحديد طبيعة المناهج التي يستخدمها . ولم يعد أمام الفيلسوف الا أن يدرس هذه المناهج ذاتها .

وفلسفة العلوم ، هي دراسة لمناهج العلوم ، فهي لا تنضج
تقواعد للعلم ، ولا تحاول أن تعين ما يجب أن تكون عليه مناهج
العلوم ؛ بل تدرس ما هي عليه هذه المناهج بالفعل . تدل
هذه المناهج وتحدد نقاط البداية التي استندت إليها والنتائج
التي توصلت إليها . ولا شك أن مناهج العلوم على تعددها
وتنوعها تسدى خدمة عظيمة للدراسة النقدية للمعرفة اذ تعين
على البحث في قيمة العلم وعلاقته بالواقع .

المعرفة العامة والمعرفة العلمية :

يذكر لنا « لالاند » أننا نطلق العلم على مجموعة من المعارف
والابحاث التي وصلت الى درجة كافية من الوحدة وال ضبط
والشمول ، بحيث تفضى الى نتائج متناسقة . فلا تتدخل
في ذلك أذواق الدارسين ومصالحهم ، انما ثمة موضوعية
خالصة ، تؤيدها مناهج محددة للتحقق من صحتها . وعلى هذا
الاعتبار تكون الرياضيات والطبيعة والكيمياء علوما . وقد تحقق
انفصال العلوم عن الفلسفة تباعا وتدرجيا . فمقد انفصلت علوم
الفلك والرياضيات منذ القدم . وفي القرنين السادس عشر
والسابع عشر انفصلت الطبيعة ، وانفصلت الكيمياء في القرن
الثامن عشر ، ثم الفسيولوجيا في القرن التاسع عشر ، وعلم
النفس والاجتماع في القرن العشرين .

والعلم ينهض على المعرفة الموضوعية لا على الرغبة ولا على

الحماس العاطفي ، فإذا كنا نرغب في تسخير الطبيعة فليس لنا من سبيل لتحقيق ذلك إلا بفهم الطبيعة فهما موضوعيا وبذلك يمكننا أن نتحكم فيها • وعلى هذا يصدق شعار « فرنسيس بيكون » : « لكي نسود الطبيعة ينبغي أن نعرفها » • ونحن إذا أطعنا قوانين الطبيعة أمكننا أن نحكمها •

إن الغرائز لا تحقق غايتها إلا لأن كل غريزة تتضمن معرفة كامنة ضمنية بقوانين العالم • والنشاط الانساني ليس ممكنا إلا بفضل المعرفة العامة • العلم يعمل على تقدم هذه المعرفة العامة فيضاعف القدرة على العمل والانتاج ، ويتيح ابتكار الآلات وشفاء الأمراض • وبين العلم والعمل الفني « التكنيك » ارتباط وثيق • فالعمل الفني يعتمد على العلم وهو لا يعدو أن يكون تطبيقا له ، بل إن العلم نشأ أول ما نشأ من النشاط الفني ، انبثقت أصوله من القواعد العملية • ولا شك أن الصعوبات التي تواجه في التطبيقات هي فرص لتحقيق التقدم العلمي • وقد قيل بحق إن معظم مكتشفات « باستير » الهامة يرجع الفضل فيما للمشكلات الفنية (التكنيكية) التي واجهته •

وقد اشتد الارتباط واتضحت قسمايته في أيامنا هذه بين العلوم وتطبيقاتها • وإذا كان بعض العلماء يعلنون أن غاية العلم ينبغي دائما أن تكون المعرفة لذاتها ، فإن البعض الآخر لا ينفي من تركيز العناية وحصص الانتباه في تطبيقات العلم • بيد أن

الملاحظ دائما أن مكتشفات العلم من حيث هو معرفة لذاتها تستخدم على نطاق واسع في التطبيق ، ومخترعات التطبيق زاهرة بالتعاليم النظرية . فالغاية النظرية والغاية العملية للعلم غايتان متكاملتان متلازمتان لا تنفصل احدهما عن الأخرى . ويبدو أن منبع العلم هو المعرفة العامة التي يستطيع الانسان أن يجنيها من العالم لكي يتمكن من ممارسة نشاطه فيه وعليه . ان العلم هو امتداد وانبساط للمعرفة العامة التي يروم الانسان بها ان يملك العالم في قبضته ليفرض سلطانه عليه .

ولذلك لا ينبغي لها أن تواجه المعرفة العامة بالمعرفة العلمية بحيث نقول — كما فعل القدامى — ان المعرفة العامة تنصب على المحسوس وهدفها العمل ، بينهما المعرفة العلمية بعيدة عن كلا اهتمام تطبيقى عملى ، تبغى ادراك الحقيقة على مستوى الأفكار الخالصة ، ففي العلم الحديث يتكامل النظر والعمل في عروة وثقى . ومن ثم فليس بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية اختلاف في الطبيعة ، ففي احدهما كما في الأخرى يبدأ الانسان من الاحساسات ، ويكتشف بين الكيفيات التي يدركها علاقات ثابتة أو قوانين ، وتنتج له هذه القوانين بالتالى أن يمارس نشاطه العلمى . لكن المعرفة العلمية هي الأدق والأعم والأشمل . وبينما تنقف المعرفة العامة عند حد الكيف ، يترجم العلم ما هو كيف بالكم ، ويدخل القياس والضبط ، يربط بين الوقائع في دقة ، ويعبر في معظم الأحيان عما بينها من روابط تعبيريا رياضيا .

المنهج العلمى :

من الملاحظ أن العلم لا يلوذ بخطوات جديدة على النظر
الانسانى ، كالملاحظة والفروض والبراهين • ولكن بينما تستند
هذه الخطوات فى معظم الأحيان استخداما تلقائيا ، فانها فى
العلم تنظم وتنسق ، ولا يعتمد عليها عفوًا ، بل يقصد اليها
قصدا وتطبق بغاية الدقة والانتباه والتحوط • ففى الملاحظات
والتجارب التى ينهض بها الباحثون يحذرون من أخطاء الحواس
وتتضاعف استفادتهم من التأمل بفضل ما يلجأون اليه من
أجهزة ومقاييس • وفى الفروض لا يتعجلون التعميم •

ولقد نوه ديكارت بأهمية المنهج وضرورته ، فليس يكفى
أن يكون لدينا عقل سليم ، بل ينبغى — وهذا هو الأهم — أن
نستخدمه استخداما سليما • وإذا كان ثمة اختلاف بين الناس
فى مستوى الذكاء ، فان مرجع هذا لا الى تفاوت فى ملكاتهم
الطبيعية وانما الى اختلاف المناهج التى يتبعونها •

ولكل علم منهجه ، أى لكل علم القواعد والعمليات الخاصة
به ، والتى تتيح له أن يحصل على المعرفة السليمة فى طريق
بحثه عن الحقيقة • ومن الملاحظ ، مع هذا أنه أيا كان المنهج
المتبع فان العقل يستبدل بالمعارف المختاطة التى تزوده بها
التجربة ، مبادئ دقيقة مؤلفة من عناصر متعددة ومتميزة
وواضحة • ان العقل يحلل الواقع الى عناصر يمكنه بفضلها أن
يعيد تأليفه •

فالمعليتان الجوهريتان لكل علم هما التحليل والتركيب .
وقد قيل ان كل معرفة هي تحليل بين تأليفين . التأليف الأول هو
بمثابة ضوء يسطع على الكل فيوضحه ، والتأليف النهائي هو الدقة
والتحدد والتميز .

ان المعطى الحسى يمثل لنا بمثابة مركب مشوش : ونحن
نحاول أن نتبين في البداية عناصر هذا المعطى : وتلك هي عملية
التحليل . ولا ينبغي أن نخلط بين التحليل والتقسيم ، فالتقسيم
يقسم الكل الى أجزاء كل جزء مركب مثل سائر الأجزاء .
أما التركيب فهو البرهان العكسى الضرورى للتحليل . فكسى
تكون العناصر مفسدة يلزم أن نتمكن بعونها من اعادة بناء
المعطى على ما كان عليه . والعملية التى تعيد بناء الكل بعون
عناصره هي عملية التركيب ، وهى عملية تمضى الى أمام
(Progressive) بينما عملية التحليل تعود الى وراء
(Regressive) . وقد لا يتم التحليل أو التركيب الا
فى الذهن لا فى الواقع : فمثلا ضغط الهواء الذى يرفع الماء
داخل المضخة لا يمكن عزله عن جميع الملابس الأخرى لهذه
الظاهرة الا بانعقل . وقد يتم التركيب والتحليل بالفعل كما هو
المشأن فى الكيمياء حيث فصل العناصر وتركيبها فى التجربة
المادية عينها . وفى الرياضيات يطبق التحليل والتركيب على
القضايا فحين يمضى الرياضى من قضية تنتظر البرهان الى

قضايا أبسط تمت البرهنة عليها ، فهو يستخدم التحليل ، وحين يبدأ من قضايا تمت البرهنة عليها لكى يصل الى قضية تنتظر البرهان فهو يستخدم التركيب . والتحليل فى المنهج التجريبي يرتبط أوثق ارتباط بالاستقراء ، بينما يرتبط التركيب ارتباطا أشد بالاستنباط .

ولكننا ما نكاد نخرج من مجال المادة الخام حتى يصطدم التحليل والتركيب بعقبات كثيرة . ففى البيولوجيا أو علم الأحياء لا يمكن أن تفهم العناصر الا فى العمل الوظيفي لها ككل . فهذا التضامن بينها واعتماد بعضها على البعض الآخر فى كل متسق ، يجعل التحليل تحليلا تعسفيا ذهنيا ، فالتحليل الواقعي لا يتم . أما تركيب المادة الحية فلا يمكن تحقيقه البتة .

وفى علم النفس لا يمكن عزل حالة الا بوعهم قد يفضى الى أخطاء خطيرة . فلكل حالة مغزى ، ولا يفسر هذا المغزى الا فى ضوء الصورة الجامعة . وكذلك الشأن فى علم الاجتماع حيث لا يفسر الفرد الا فى كنف المجتمع .

ولا ينبغى الاعتقاد بأن العلم يصل — حتى فى مجال المادة — الى اعادة بناء دقيقة للعالم من عناصر بسيطة . فالطبيعة الحديثة لم تعد ترى الذرة غير متجزئة بل هى مركبة من علاقات . فليس هنالك ظواهر بسيطة كما كان يرى ديكارت وانما الظاهرة هى نسيج من علاقات ، والطبيعة نسيج سداه علاقات ولحمته صفات .

الروح العلمى :

والحافز الذى يدفع العالم الى البحث ويهديه الى النظر السليم ويوجهه الى الموضوعية ، يطلق عليه الروح العلمى . ويقتضى الروح العلمى فى العالم — كما يذهب الى ذلك القدامى والمحدثون — سلامته فسيولوجيا وأخلاقيا . فينبغى أن يجمع الى دقة الاحساس وعمق الملاحظة وطول الدأب والمثابرة ، صفاء الذاكرة ونفاذ التأمل والقدرة على التجريد ، ومثانة التحليل والتركيب وصرامة الحكم ، هذا الى الصبر والنزاهة والشجاعة والاخلاص والانصاف والبرهنة العقلية . ويمكننا أن نجمل فيما يلى سمات الخصائص اللازمة للعالم :

يسمى العالم قبل كل شئ الى الموضوعية . فغاية العلم هى تحديد طابع الأشياء لا فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر . فالروح العلمى يقتضى تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذى يبذل نحو الموضوعية الخالصة وبخاصة كل اعتبار انفعالى عاطفى ، دينى أو أخلاقى ، وكذلك التحرر من سلطة العرف . وينبغى للعالم أن يتجنب التأييد السريع ، وأن يخطو كل خطوة فى البحث بتؤدة وتبصر ويقين وثبت ، فالروح العلمى هو فى صميمه روح نقدى .

بيد أن العالم لا يروم المعرفة فحسب بل يبنى الفهم أيضا . وليس فى سعة أن يتقبل الوقائع كمعطيات تجريبية

قائمة ، وانما يتطلع الى سبر غورها وادراك كنهها ، وبتفسيرها
يخضعها للفكر . فهو يجمع بين الموضوعية ، أى تسجيل
خصائص الظواهر كما هى عليه ، وبين العقلية أى صياغة هذه
الخصائص صياغة عقلية محكمة .

وهذان المقصدان هما اللذان يبعثان الحياة فى الروح
العلمى ، فهل هما متوائمان ؟ • قد يبدو أن ثمة تعارض بين
معرفة العالم وردة الى الفكر الخالص . اذ قد يعنى رده للفكر
رده الى ذاتيتنا وفى هذا اهدار للموضوعية • بيد أن ثمة
مسلمة عامة تسقط هذا الاعتراض ، ألا وهى أن ثمة اتساقا بين
نظام الأشياء ونظام العقل ، وفى هذه المسلمة تعبير عام عن
مبدأ الحتمية (Determinism) الذى ينهض عليه العلم •

ويتيح لذ' هذا أن نفهم بعض خصائص الروح العلمى التى
تبدو متعارضة فى ظاهر الأمر • ففى الروح العلمى جانب شك
وجانب ثقة وتأكد ، هما جانبان متلازمان ينمان عن الثقة
بالعقل • ان الروح العلمى هو سعى نحو الحقيقة بتحية أى مؤثر
خارجى ، فالروح العلمى فى صميمه روح عقلى •

تصنيف العلوم :

يقضى ما بين العلوم من تميز تصنيفها • والعلم هو
ثمرة محاولات تتقلب بين الصواب والخطأ ، ونتيجة تجارب
هديدة فى المجال التطبيقى (التكنيك) • وقد أدى هذا الى أن

تبدو العلوم المختلفة متفرقة متباعدة تخضع لصدفة التجارب
وفرض المحاولات •

والعلوم عديدة وموضوعاتها متميزة كما يلاحظ « أوجست
كونت » • ويلوح أن كل علم يكشف عن عامل جديد ، فالطبيعة
والكيمياء تكشفان عن عامل المسادة ، والبيولوجيا تكشف عن
عامل الحياة • وتختلف مناهج العلوم • فبينما تستند العلوم
الرياضية الى البرهان ، تنهض العلوم الطبيعية على التحقق من
الوقائع وتعتمد على التجربة • وتبلغ المعارف من التعدد حدا
لا يزعم أحد معه أنه يحيط بها كلها • ومن هنا نشأ التخصص •
فعدا لكل تخصص مجاله المحدد •

وقد كان هدف « ديكارت » القضاء على هذا النعقد ،
فتوخى الوصول الى علم واحد ينشأ من العقل وتبدو العلوم
كلها مشتقة منه • وقد نحى هذا المنحى أيضا « تين » Taine •
بيد أن الرغبة في توحيد العلوم لم تجد سبيلها الى التحقيق •
فمعارفنا معارف جزئية لا يمكن أبدا أن تنخرط في سلك واحد • وعلى
ذلك فإذا كنا لا نستطيع أن نرد العلوم كلها الى الوحدة ، فلا
أقله من أن ننسق بينها بحيث يشملها سياق عام شامل •
ويفيدنا هذا في الوصول الى نظرة عامة مستوعبة للمعارف
الانسانية •

ولئن كان للتخصص العلمى منامعه ، من حيث أن المتخصص

ونعده يمكنه أن يخطو قدما بمجال تخصصه ، فان للتخصص من ناحية أخرى مثالبه ، اذ قد يتحول البحث الى مجرد روتين آلى ، وقد يغالى الباحث فيضخم فى أهمية المجال الذى تخصص فيه ، وقد يفضى به هذا الى اهمال سائر المجالات . وعلى ذلك قد يقف التخصص حجر عثرة فى سبيل تقدم العلم على اطلاقه .

والملاحظ أن دراسة الكثير من المسائل تتطلب الاستعانة بعلوم عديدة ، والتقدم العلمى ذاته ان هو فى أعماقه الاثرة تضافر وتعاون بين علوم عديدة مختلفة . فالهندسة التحليلية ثمرة التمازج بين الجبر والهندسة ، والكيمياء الطبيعية نتيجة التقريب بين الطبيعة والكيمياء . والفلك يستعين بالطبيعة والكيمياء وغيرها ، وعلم النفس يعتمد على البيولوجيا والطب ، وهكذا فينبغى اذن أن يكون هنالك — رغم ضرورة التخصص وأهميته — نظرة عامة هى بمثابة واسطة عقد بين العلوم ، ومن هنا وجه الحاجة الى التصنيف .

وقد حاول الفلاسفة من قديم أن يصنفوا العلم . فتنقسم « أرسطو » العلوم الى نظرية وشعرية ، وعملية ، تبعا الى تنقسمه من معرفة ، وما تصل اليه من ابداع ، وما تنتج به من أدوات . ويميز « أفلاطون » بين علوم البرهنة وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة ، وقد نهج على نهجه الانسيكلوپيديون .

أصحاب الموسوعات • وفي هذه التصنيفات تدخل كثير من المعارف التي لا يمكن اعتبارها علوما فضلا عن صعوبة تصنيف العلوم على أساس الملكات التي تستخدم فيها ، ذلك لأن جميع ملكاتنا تستخدم في كل علم •

وقد حاول « أمبير Ampère » تصنيف العلوم تبعا لموضوعها ، فميز بين علوم المادة Sciences Cosmologiques وبين علوم الفكر Sciences Noologiques وكل مجموعة تنقسم بدورها الى أقسام • الا أن تصنيف « أمبير » قد خلط بين العلوم الحقيقية وتطبيقاتها من ناحية ، ولم يسلط الأضواء من ناحية أخرى على مواطن الارتباط بين العلوم المختلفة •

ويمكن القول بأن أول تصنيف دقيق خلا من هذه العيوب هو التصنيف الذي نهض به امام الفلسفة الوضعية « أوجست كونت » • فقد جاء تصنيفه مميزا تمييزا دقيقا بين العلوم الحقيقية وبين تطبيقاتها • فلم يشمل الا العلوم النظرية ذات القوانين • وصنف العلوم على الوجه الآتى :

- ١ — رياضيات ٢ — فلك ٣ — طبيعة ٤ — كيمياء
 - ٥ — علم حياة ٦ — علم اجتماع •
- وراعى في تصنيفه الاعتبارات التالية :

(أ) تضيق دائرة العموم فيها تباعا ، فأوسع دائرة العموم في الرياضيات يليها الفلك ، فالطبيعة • • وهكذا (ب) ازدياد تعقدها فأبسطها الرياضيات ، وأشدّها تعقدا علم الاجتماع •

(ح) اعتماد الواحد منها على الآخر ، فكل علم معتمد على ما سبقه ، مستقل عن العلم الذى يليه • (د) قدمها تاريخيا ، فالرياضيات أقدمها وعلم الاجتماع أحدثها •

وبينما أسقط « أوجست كونت » علم النفس من تصنيفه ، اذ اعتبر دراساته معتمدة على علم الحياة من جانب وعلم الاجتماع من جانب آخر ، نجد « هربرت سبنسر » يجعل لعلم النفس مكانا فى تصنيفه • فهناك فى نظره : ١ — العلوم المجردة وموضوعها الصور الخارجية التى تظهر فيها الظواهر : وتشمل المنطق والرياضيات • ٢ — والعلوم المجردة المشخصة أو علم الظواهر ، وتشمل : الميكانيكا والطبيعة والكيمياء • ٣ — والعلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهى الفلك وعلم طبقات الأرض وعلم الحياة (ويشمل فى رأى سبنسر الأخلاق) وعلم النفس وعلم الاجتماع • وتصنيف سبنسر يستند الى تمييزات تعسفية بين العلوم ، ومن هنا كان تصنيف « كونت » أقرب الى المرونة والابتساق •

وفى عصرنا حقق المعلم بأوسع معنى له تقدما فذا فى مختلف مجالاته الرياضية والطبيعية والانسانية ، وقد أثبتت التجارب والدراسات والأبحاث والمحاولات مدى الصلة الوثيقة التى تربط بين مجالات المعرفة المختلفة بحيث لم يعد التمييز بين المجال النظرى والمجال العملى تمييزا له خطره وجلاله كما كان الشأن من زمن • وقد بينا من قبل أن كثيرا من الحقائق المجردة تشتق من واقع (م ٤ — المعرفة)

التكتيك العملى • فالبحث العملى يجمع دائما بين الوحدة والتعدد ، وحدة المعرفة التى تقتضى التعاون والتضافر بين الباحثين والمتخصصين فى مختلف العلوم ، وتعدد مجالات العلوم وضرورة تعميق التخصص بغية الاتساع بدائرة المعلوم . ويمكننا على ضوء هذه الاعتبارات أن نأخذ بالتصنيف المفتوح للعلوم وفيه نتبين الجمع بين تخصيص مجال لكل علم وإبراز الصلة الوثيقة المتفاوتة بين كل علم وسائر العلوم ، ونقدم لذلك بعض أمثلة للعلوم فى هذا الاطار •

ويلاحظ فى هذا التصنيف المفتوح أننا أخذنا بالتمييز الموضوعى أساسا راسخا له ، وأننا اعتبرنا العلم بالمعنى الواسع — الذى نطالعه عند الفيلسوف الأمريكى المحاصر « جون ديوى » — بحيث يشمل كل دراسة منظمة لها قواعد عامة متفق عليها • وبذلك غدا هذا التصنيف مستوعبا للعلم بالمعنى الدقيق ، أى الشامل بقوانين عامة حتمية ، وللعلم بالمعنى المنهجى أى الدراسة المنظمة نظرية وتطبيقية على حد سواء • ولا يشمل التصنيف الا أمثلة فحسب لأهم العلوم •

وبالنظر الى الجدول المقابل يلاحظ القارئ مدى الارتباط الوثيق بين العلوم التقريرية الانسانية والعلوم المعيارية الانسانية من حيث أن دراساتها جميعا تنصب على الانسان فردا وجماعة • كما يكشف هذا التصنيف المفتوح بوضوح عن وحدة المعرفة الكامنة وراء تعدد الدراسات وتباينها وتفاوتها •

نظرية المعرفة

تعريف نظرية المعرفة :

نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف وان لم تقرر لها أبحاث مستقلة الا منذ عهد الفيلسوف الانجليزى « جون لوك » اذ كان أول من وضع هذا البحث فى صورة العلم المستقل ؛ وذلك فى كتابه « مبحث فى العقل البشرى » الذى نشر سنة ١٦٩٠ • ويعد هذا الكتاب بحق أول بحث علمى منظم يتناول بالافحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها • ولعل الذى حدا به الى هذا البحث ما ارتآه من تضارب شديد واختلاف بالغ فى المشكلات المتصلة بما بعد الطبيعة والأخلاق والدين •

ولا نكاد نجد قبل « لوك » محاولة جدية واضحة لدراسة مسائل المعرفة دراسة مستقلة • فعند أفلاطون تنتظم الجدليات هذا الضرب من البحوث ، وعند أرسطو تدخل بحوث المعرفة فى دراسات « ما بعد الطبيعة » • ولم يعن كل من أفلاطون وأرسطو بوضع حد فاصل بين موضوعات المعرفة ومسائل ما بعد الطبيعة ، ولا بين هذه الموضوعات من جهة والدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى •

ويعد « اما نويلى كنط » بعد « لوك » أعظم من كتب فى نظرية المعرفة ورأسى قواعدها على أسس علمية سليمة •

وسندرس ذلك كله تفصيلا حين نستعرض تطور نظرية المعرفة منذ القدم الى يومنا هذا . وحسبنا الآن أن نلم في عجالة بموضوع هذه النظرية وحدودها . فلا ريب أن الاحاطة التامة بمسائل المعرفة أصبحت من مستلزمات التأمل الفلسفى . بل ان فى وسعنا أيضا أن نقول ان نظرية المعرفة تحتل اليوم فى نظر الكثيرين من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها . حتى أن البعض يرى أنها هى الفلسفة ، اذا كان لنا أن نعتبر الفلسفة على المفهوم الحديث ، بحثا عمليا منظما .

ولا جدال فى أن لبحث المعرفة أهميته وخطورته وان تعددت فيه الآراء وتباينت وجهات النظر فى تحديد المشكلات التى تدخل فيه . ومهمتنا الآن أن نوجز هذه الآراء ، ونخلص فى نهاية الأمر بمفهوم واضح لموضوع المعرفة ومجالها .

فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم . ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث فى المعرفة فرعا من علم النفس الذى يختص دون منازع بدراسة عمليات الاحساس والادراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها . حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الانسانى وصدقه وتعجز عن البحث فى مشكلات العلم العامة ، كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم ، وتنحصر مهمتها فحسب فى تبين الوسائل التى يتم بها تحصيل العلم .

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهى أنها البحث فى المعرفة

التي تم لنا اكتسابها • ولكن قد يؤدي هذا التفسير الى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية • فالمنطق يبحث في القوانين الصورية للفكر والعلوم الجزئية كل منها يبحث في مادة المعلومات التي يتألف منها موضوعه • فلن يبقى للمعرفة ثمةئذ الا البحث في مادة الفكر في صورتها العامة •

بيد أن مجال المعرفة أوسع من ذلك وأشمل ، فهي تبحث في المعقولات العامة التي تشترك أغلب العلوم الجزئية في الانتفاع بها ، وتعد هذه المعقولات دعامة متينة لا غنى عنها في هذه العلوم • على أننا يمكننا أن نلخص أهم مباحث نظرية المعرفة فيما يلي :

١ — تحاول تعريف « مادة العلم » أى تنظر فيما يلزم العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التي ينبغي توافرها لكي يتم هذا العلم • ويدخل في ذلك :

(١) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج عن دائرته المحسوس أى بين ما يدخل في مجال التجربة وما يخرج عنها •

(ب) التمييز بين ما يدركه العقل ادراكا بديهيًا فطريًا ، وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة •

٢ — تبحث نظرية المعرفة في التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية • فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع الى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه الى العلوم الطبيعية •

٣ — تبحث كذلك في موضوع الوجود والتغيير •

ولمباحث المعرفة بوجه عام أهمية بالغة ، وهى من أشد مباحث الفلسفة العامة عمقا وخصبا ومن أكثرها صعوبة وتعقيدا وهذه المباحث تتطلب من الماكف عليها قدرة فائقة فى التأمّل وتمرسا سليما بفهم المسائل المعنوية البحتة ، وهى تعتمد كذلك على ما تحقّقه العلوم الجزئية من تقدم له أوثق صلة بمعرفتنا بمادة العلم عامة • ومن ثم فالمدارس فى نظرية المعرفة لم تتحدد بعد تحددوا واضحا ، بيد أن ما يقال بصدد نظرية المعرفة يمكن أن يقال أيضا فيما يتصل بالعلوم الجزئية ، فهناك فى هذه العلوم نظريات لا تزال مثار خلاف وموطن مناقشة بين العلماء •

مشكلة إمكان المعرفة :

ينصب التفكير الجوهري للفيلسوف فى أيامنا هذه على المعرفة وبينما لا يعنى العلماء الا بموضوع المعرفة ، يتأمل الفيلسوف متجها نحو ذاته ، دارسا عناصر معرفته نفسها محاولا توضيح قيمتها وتبيان حدودها •

وقد اتسعت العناية بمسألة نقد المعرفة اتساعا عظيما فى الفلسفة المعاصرة • فقد ثبت أن الفلسفة لا تستطيع أن تصل فى دراسة مسائل الوجود الى نتائج ذات شأن من الوجهة الموضوعية ، فليس ثمة مذهب ميتافيزيقى قد حالفه التوفيق

في أن يظفر برضى الناس جميعا واجماع الأذهان على صوابه وجدواه . وهذا يفسر لنا ظاهرة جديرة بالاعتبار أعنى بها أن الفلسفة في تطورها قد سلكت طريق نقد المعرفة فإذا لم يكن في وسعنا أن نصل الى الوجود في صميم كنهه أو ليس ينبغى لنا أن نتجه الى أنفسنا ، الى ذاتنا لدراستها ؟ وان دراسة الانسان أو الذات العارفة — كما يقول الأستاذ « ألكيه » Alquié — أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة باريس — لتجلب لنا معلومات ذات نفع عظيم ، وتتصل هذه المعلومات بطريقة المعرفة وقيمتها وحدودها . ومن ثم تنهض فلسفة جديدة ، فلسفة حية فعالة هي الفلسفة النقدية وتتوخى أن تحل تدريجيا محل الفلسفة الأنتولوجية أو المعنية بشئون وجود العالم . وليس أدل على صدق هذه النظرة مما نلاحظه في الدراسات الفلسفية المعاصرة من حرص على اتخاذ التأمل في العلوم أساسا للبحث الفلسفى .

بيد أننا لا ينبغى أن نخفل ما لقيه المذهب الوجودى من رواج في أيامنا هذه . ففي هذا المذهب نجد المشكلة الرئيسية لم تعد مشكلة المعرفة بل مشكلة وجود الانسان وهذا الوجود الانسانى يعتبر في نظر هذا المذهب مبدأ الحقيقة ، ومنبع القيم . ويستبدل مذهب الوجوديين بالمشكلة الكلاسيكية الخاصة بعلاقة العقل بموضوعاته ، — والفلسفة الكلاسيكية (قديمة وحديثة) تصور العقل تصورا كلياً ، تنطبق مبادئه وأحكامه على جميع

الأذهان — مشكلة مكانة الوعي الانساني في العالم : ما يعانبه هذا الوعي من شواغل وهموم ، وصلة وعى كل فرد بوعى غيره من الأفراد من ناحية ، وصلته بالطبيعة من ناحية أخرى . ويرى أنصار الوجودية أن الحقيقة البشرية لا يمكن أن تنحصر في المعرفة ، فان علاقاتنا هي علاقات وجودية .

الا أننا ينبغي أن نتساءل : كيف يمكن رد هذه العلاقات الى الحقيقة ؟ وأي نوع من أنواع العلاقة قائم بين الوجود والحقيقة ذاتها ؟ • هذان سؤالان خالداً خلود التفكير البشرى ، نصادفهما كلما تفلسفنا ، ويقع المذهب الوجودى في حيرة ازاءهما ، فدراسة المعرفة لازمة اذا شئنا البحث في معنى الحقيقة . ولكن ما هي الحقيقة ؟

ما هي الحقيقة :

تقلب فكرة الحقيقة في غفون التاريخ الفلسفى بسين مضمونات متعددة نحاول أن نجعلها فيما يلى :

١ — فالتعريف الكلاسيكى للحقيقة يذهب الى القول بأنها تتمثل فيما يتم من توافق بين العقل والأشياء أو بين الفكر وموضوعه . ومذهب التسليم اليقيني أو المذهب القطعى Dogmatisme يأخذ بهذا التعريف دون أن يثير بصدده صعوبة ما • اذ يرى هذا المذهب أن في مقدور العقل أن يتمثل

الواقع كما هو • ومن ثم تصبح حقيقة كل فكرة يصدرها ذهن على الواقع ، وكل حكم يثبت علاقة واقعية •

٢ — ولكن بعد اندثار النظرة القطعية أو الدجماطيقية ، اختلف معنى الحقيقة • فالشيء ليس معطى لنا ، ويجب اذن معرفة الحقيقة لا من حيث علاقتها بالواقع ، بل من حيث صلتها بالذات المعرفة • فالفيلسوف الألماني « كنط » يرى أن العلم يعتبر حقيقيا بمعنى أننا على ثقة من أن قوانينه تتحقق في كل تجربة ممكنة ولا يكون الأمر كذلك الا اذا كانت التجربة مطابقة لضرورات عقلنا • فالحقيقة اذن نسبية في نظر الانسان • ويرى « كنط » كذلك أن الحقيقة كلية وثابتة • ولكن العلم جعلنا نعتاد اعتبار الحقيقة في تقدم ، وأنها ليست معصومة من الخطأ تماما ، بل عرضة له على نحو ما • ومن ثم نجد أن عددا من الفلاسفة قد رغبوا في تعريف الحقيقة لا على أنها علاقة قائمة ، بل على أنها علاقة في دور التكون •

٣ — وبعض الفلاسفة يرون في المعرفة وسيلة نلاؤم الكائن مع بيئته ، والانسان في نظرهم هو كائن حي قبل أى اعتبار آخر ، ودراسات علم النفس تبين لنا أن العمليات العقلية التي تتألف منها المعرفة البسيطة — كالادراك والانداعي بين المعاني ، والتجريد ، والتعميم ، والبرهنة — هي نتيجة لضرورات حيوية لوظائف بيولوجية • والعلم الذى ينبع من

المعرفة البسيطة يتجه مثلها الى هدف عملى نفسى • ومن هنا
يأتى تعريف الحقيقة بأنها تعبير عن تلاؤم ناجح ، ودلالة على
فكرة نافعة •

وبهذا المعنى نرى أن اتباع المذهب البرجماتى
Pragmatism وعلى رأسهم وليم جيمس (١) — وهم يأخذون
بأن الفكر لا حق للعمل لا سابق عليه — يتخذون تصورا ديناميا
(حركيا) Dynamic للحقيقة ، ويرومون تعريفها من
حيث علاقتها بالفعل أو العمل • فالفكرة فى نظرهم ليست الا أداة
للعمل وهى من ثم لا تشغل من العقل الا لحظة فحسب والفكرة
الحقيقية هى من ثم الفكرة التى يتحقق نفعها كأداة ناجحة للعمل •
فتعريف الحقيقة فى نظرهم ينبى على علاقتها بالفرد وما تجلبه
له من نفع • فالفكرة حقيقة اذا كانت نافعة ، وحقيقة لأنها نافعة •
بيد أن هذه المنفعة والحقيقة بالتالى يمكن فهمهما بطرائق عديدة •
ومن قبيل ذلك أن القانون الطبيعى حقيقى لأنه يتيح لنا أن نؤدى
رسالتنا العملية فى هذا العالم ، والفكرة الدينية حقيقية لأنها
تثبت فينا الطمأنينة وتشجع فينا الثقة بأنفسنا ، والفرض العلمى
حقيقى لأنه نافع للذهن ، ويتيح لنا أن نرى العالم بطريقة
ميسورة •

(١) راجع « البرجماتية » فى فصل ثام من هذا الكتاب .
وانظر كتاب المؤلف عن « وليم جيمس » — مكتبة القاهرة الحديثة
— ١٩٥٧ •

والبعض الآخر يذهب في تعريف الحقيقة مستندا الى قضايا اجتماعية ويحاول تعريفها بمالها من طابع العموم والشمول ، ورجال الاجتماع على ما نعلم ينصب اهتمامهم الدائب على اثبات دور المجتمع في تكوين المعرفة والتفكير المنطقي ، فهم يرون أن التفكير اللاشخصي منشؤه التنكير الجمعي ، فالحقيقة في نظرهم هى تلك التى يوافق عليها جميع الناس .

والمذاهب التى عرضنا لها نراها تعرف الحقيقة باعتبارها مستقلة عن موضوعها ، ومن حيث صلتها بالذات العارفة أو الانسان (الذوات العارفة أو الأناسى في حالة المدرسة الاجتماعية) . وهذه المذاهب فيما يبدو تسوقنا الى أن نعتبر حقيقيا كثيرا من الأفكار المتناقضة . فاذا أخذنا بالمعيار البرجماتى ، لرأينا أن فكرة ما نافعة للفكر يمكن أن تتعارض مع فكرة أخرى نافعة للقلب ، واذا أخذنا معيار العموم والشمول ينبغى أن نقول انه في المصور الوسطى كان حقيقيا باجماع الناس أن الأرض ثابتة في مركز العالم .

وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن هذه النظريات تنتهى حتما الى مذهب التعددية *Pluralism* ، وهذا ولا ريب هدف البرجماتية اذ يرمى هذا المذهب الى اثبات أنه ليس هنالك حقيقة واحدة بل حقائق متعددة .

ويذهب كثير من الباحثين الى أن مثل هذه التصورات

تسلب العقل ما له من قيمة مطلقة هي ثروة الجنس البشرى ونحن لا غنى لنا عن العقل من حيث هو عامل على الاتساق بين أفكارنا ، وسبيلنا الى التوصل الى أحكام علمية موضوعية . ولا ريب أن التفكير الحقيقى هو الذى يتصل بالموضوع أى بالاشياء الخارجية .

ونحن قد نجد فى فكرة لا تتفق مع الواقع نفعا ومثاقا ، وقد نرضى عنها جميعا . ولكن هل يحدو بنا هذا الى القول بأن فكرة كهذه فكرة حقيقية ؟ ثمثذ نكون قد ألبسنا كلمة حقيقة معنى يأباه العرف العلمى . فان النجاح والشمول أبعد عن أن يؤلفا جوهر الحقيقة . بل هما داللتان فحسب على هذه الحقيقة ومن ثم فنجاح القوانين الطبيعية المطرد يدل على أن هذه القوانين تتفق مع الواقع . وعلى ذلك لا ينبغى أن نقول ان فكرة ما هي حقيقية لأنها ناجحة ، بل ينبغى أن نقول انها ناجحة لأنها حقيقية .

وعلى ذلك لا يمكننا تعريف الحقيقة دون قياسها على الواقع . وينبغى أن نعلم أن أفكارنا ليست صورا مطابقة للاشياء ونسخا كاملة منها فليس هنالك تطابق مطلق بين الفكر وموضوعه كما يزعم مذهب اليقين أو المذهب القطعى الدحماطيقى ولكننا يمكننا القول بأن ثمة تجاوبا وثيقا وشائج متينة بين التفكير والواقع .

وليس كل شيء يأتى من الذات ، بل الحقيقة ثمره تعاون
وتضامن بين العقل والأشياء • فإذا كنا لا نستطيع أن نفكر
الواقع ، أن صح هذا التعبير ، ففي وسعنا على الأقل أن نفكر
بمقتضى هذا الواقع • وبهذا المعنى تكون الفكرة الحقيقية هي
الفكرة المطابقة للواقع • بيد أننا لا نعرف على الدقة طبيعة
العلاقة بين العقل والأشياء • فنحن لا يمكن أن نتأمل في واحد
من هذين الحدين — العقل والأشياء — دون أن نتأمل في الآخر ،
فكل منهما لا غنى له عن الآخر • فمعرفة أحدهما من ثم معرفة نسبية •



تطور
نظرية المعرفة

بين الشك واليقين :

ينشط العقل من أجل المعرفة ولا يتساعل عن طبيعة نشاطه فلا يميز بين الفكر وموضوعه ، بيد أن الإنسان يخطئ ، وقراره بالخطأ يوقظ فيه الريبة ويحرك في نفسه الشك . ويوقعه في الحيرة ما يكتنف آراء الناس من غموض وتناقض .

والفكر بعد أن ينصب على الأشياء يستدير لدراسة ذاته . فالتأمل في الذهن والتساؤل عن قيمته ، هذه هي أولى لخطات الشك ، لا يلبث الإنسان أن يجتازها بسلام أو ينحرف في تيارها ، الا أن إثارة الشك تقضى الى إثارة أهم المسائل الفلسفية ، أعنى بها أن التساؤل : هل يصل العقل البشرى الى يقين ؟ ان كل فلسفة لمى بمثابة اجابة على هذا التساؤل .

ودعاة اليقين أو الدجماطيون ، على ما بينهم من اختلاف في وجهات النظر ، يجمعون على توافق الفكر وموضوعه . وهم ينظرون الى المسألة نظرة ثنائية ، فهناك الأنا واللاأنا moi et non . moi العقل والعالم ، والصلة الطبيعية بينهما هي الفكر . وينكر الشكاك امكان العلم ويواجهون العقل بالموضوع الذى يبنى معرفته ، والذى يسعى لادراكه . واذا يعجز المثاليون عن تبرير وجود العلم يولدون من الذات موضوع المعرفة فلا يعود حقيقيا في رأيهم الا كل ما هو معقول .

وستتوخى في ضوء هذه التفسيرات أن نعرض لتطور المعرفة منذ عهد فلاسفة اليونان قبل سقراط الى أيامنا هذه ، مبرزين وجهات النظر الرئيسية في هذا المجال ، معنيين بوجه خاص بعرض أهم المذاهب الحديثة والمعاصرة من عقلية وتجريبية ونقدية ، ومثالية ووضعية وحدسية وبراجماتية ووجودية .

ما قبل سقراط :

عند اليقظة الأولى للفكر اليوناني لم تكن مسألة المعرفة قد انتضحت معالمها بعد ، إذ كان الذهن منصبا على الطبيعة مستغرقا في تأمل ظواهرها . فالطبيعيون الأولون ، والفيثاغوريون ، والايليون ، والطبيعيون المتأخرون ، كل هؤلاء تركزت عنايتهم في وصف الطبيعة ومحاولة تفسير ظواهرها دون أن يثيروا الشك في الوسائل التي نستخدمها في معرفتنا لها ، ومن ثم يمكن القول بأن النظرة الفلسفية في هذه الفترة الأولى كانت نظرة يقين لا شعورى أو دجماطيقية لا شعورية

بيد أننا يمكننا أن نقف في نظرية هؤلاء الفلاسفة اليقينية على نواة الفلسفة السوفسطائية . فجميع الفلاسفة منذ عهد بارمنيدس وهرقليطس قد انتهوا الى مقابلة العلم بالظن ، أو بعبارة أخرى المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية . فنشأ الفكر يسوق الى نتائج قد تناقض مناقضة واضحة ما تشهد

به الحواس • وهنا ينبغي أن يتحدد موقف الفيلسوف فاما أن يسلم بالحقائق الواقعية أو يتشبث بمجردات الفكر • وقد اتفق كل من هرقليطس وبارمنيدس وأنبادوقليس وأنكساغورس على انكار صدق الحواس • ولكن المعرفة العقلية في نظرهم لا تمنى حقائق أولية *a priori* ، أى حقائق قائمة في العقل قبل التأمل ولكنهم يقصدون بها نشاط العقل وعمله في معطيات الحواس •

وهنا نتساءل أليس ثمة خطر واضح في وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة اذ يميزون في القيمة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، دون أن يبدأوا بالتمييز بينهما من حيث أصل كل منهما؟ فبأى وجه حق يجعلون للمعرفة المشتقة — أعنى المعرفة العقلية — شأنًا ووزنًا ينكروه على المعرفة الأصلية — أعنى المعرفة الحسية — ؟

كانت الفلسفة قبل سقراط كما ذكرنا فلسفة طبيعية • فلم تكن المعرفة الحسية في ميدان هذه الفلسفة نقطة بدء فحسب بل كانت هذه المعرفة شرطًا للتسليم بوجود الأشياء كذلك • وقد كان تباين فلاسفة ذلك العهد فيما بينهم ثغرة نفذ منها السوفسطائيون ، فطعنوا في قيمة المعرفة الحسية مستندين الى ما هنالك من تعارض في تفسير الطبيعة • وقد اعتمد بعض السوفسطائيين على مذهب هرقليطس في التغير المتصل واعتمد البعض الآخر على مذهب الايليين •

وحسبنا في تصوير مذهب السوفسطائيين في المعرفة أن نذكر ما ذهب اليه بروتاغوراس من القول « بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، فهو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد ، فيترتب على ذلك أن الأشياء هي بالنسبة الى على ما تبدو لى ، وهى بالنسبة اليه على ما يبدو لك وأنت انسان وأنا انسان » . وينبنى على هذا القول تغير الحقيقة بتغير الأفراد بل وبقلب الفرد بين حالة وأخرى في لحظات مختلفة . ومن ثم تبطل الحقيقة المطلقة ولا تعدو المعرفة أن تكون حقائق تتعدد بتعدد الأشخاص ، بل وبتعدد حالات الشخص الواحد . فيعجز العقل عجزا تاما عن ادراك الحقيقة ويمتنع العلم .

بيد أن للسوفسطائية فضلا لا ينكر في خدمة المعرفة . فقد اتجهت في طريق اكتشاف مبدأ عدم التناقض الذى توصل اليه أرسطو واعتبر من بعد معيارا للحقيقة .

سقراط وأفلاطون :

كانت مهمة « سقراط » تخلص الأذهان من شرور السوفسطائية وقد اتخذ لذلك منهجا سليما هو المعروف بمنهج التهكم والتوليد ١٠ — فبالتهكم يبدأ بمناقشة محدثه في تبسط حتى يوقعه في التناقض والخرج ٢٠ — ثم يلتقى عليه أسئلة مرتبة ترتيبا منطقيا بحيث تفضى الاجابة عليه الى التوصل الى الحقيقة ، ويشعر المتحدث أنه قد توصل اليها بنفسه .

وكان هم سقراط الأول أن يبين أن غاية العلم كشف الماهيات • وهى قائمة فى العقل ، فكان يستعين بالاستقراء فى تحديد المعانى الكلية من خير وشر وعدالة وظلم وشجاعة وجبن • الخ • وبذلك يقطع على السوفسطائيين طريق التلاعب بممانى الألفاظ • ويعد سقراط بحق أول من ميز تمييزا فاصلا بين موضوع العقل وموضوع الحس • بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقى ناقصا • فالعلم قائم فى التصورات ، ومن ثم فالليقين العلمى يقين ذاتى Certitude subjective وليس موضوعيا Objective • وهذا يدعونا الى التساؤل : هل الأشياء فى ذاتها هى هى نفسها التى تمثلها لنا تصوراتنا ؟ لم يكن فى وسع سقراط الاجابة على ذلك • اذا كانت عنايته منصرفة الى الأخلاق •

وبفضل « أفلاطون » أصبح لليقين قيمة موضوعية ، فتصوراتنا الموضوعية تكمن فيها الحقيقة الواقعية • والتصورات أو الأفكار ليست مبادئ للمعرفة فحسب ، بل هى مبادئ للوجود أيضا • أما أن المثل الأفلاطونية مبادئ للمعرفة فذلك لأنه لو لم تكن النفس حاصلة على صورها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها • والمثل فى رأى أفلاطون هى المعايير الدائمة الثابتة التى يتم بمقتضاها العلم وذلك بانطباع صورها على العقل • والمثل هى الموضوع الحقيقى للعلم وللوجود وأما الأشياء المحسوسة التى نراها ونشاهدها فليست حقائق وانما

هى أشباح تحاكى المثل وتتشبه بها ولا سبيل لها الى الوصول الى كمالاتها .

وعلى ذلك فالأفكار أو المعانى وهى مبادئ الوجود والمعرفة ليست معانى عامة مستخلصة من المظاهر المتعددة فى العالم المحسوس، وإنما نستكشفها بالحدس المباشر وهذا الحدس لا يأتينا من التجربة ، بل هو المرحلة الأخيرة فى منهج جدلى نقوم به . وهنا نتساءل هل تملك النفس فى الأصل هذه التصورات التى هى فى آن واحد نماذج وصور للحقائق ؟ هنا يجيب أفلاطون بنظريته فى التذكر *Réminiscence* : ان النفس كانت قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ثم ارتكبت اثما فهبطت الى البدن، فهى اذ تشاهد الموجودات الخارجية أو أشباح المثل تتذكر المثل فىتم العلم . واذن فالعلم تذكر والجهل نسيان . فالمعرفة ليست مستمدة من التجربة الحسية ، وإنما التجربة الحسية فرصة تنبه النفس فتتذكر المعانى الكلية. وهى صور انطبعت فيها من عالم المثل .

ونلاحظ هنا أن كلاما من « سقراط » و « أفلاطون » لم ينبه الى مسألة امكان قيام العلم . فالعلم فى نظرهما ليس موضع ريب أو مثار شك . ومن ثم انصببت دراستهما على طبيعة التصور الواجب للعلم الحقيقى ، ولم يتساءلا عما اذا كان هذا العلم ممكنا أو غير ممكن . وان امكان قيام العلم هو

دون ريب المبدأ المسيطر على نظرية الأفكار . فالعلم ممكن ،
والعلم حقيقى منبى على تصورات ، تلك مسلمة بيداً بها سقراط
ويستخلص منها أفلاطون النتائج المنطقية المترتبة عليها . والقول
بأن التصورات وحدها هى التى تؤسس العلم الحقيقى ، أعنى
أنها تمثل ما هو كائن فى الواقع معناه أن تصوراتنا تطابق الحقيقة
الواقعية الموضوعية . أو بعبارة أخرى ان نواة المذهب العقلى
واضحة عند سقراط وأفلاطون . فكل ما هو معقول موجود ،
وكل ما لا يعقل فلا وجود له ، فالحقيقة الواقعية ثمرة مباشرة
للتعقل .

أرسطو :

يرى أرسطو ، شأنه فى ذلك شأن أفلاطون ، أن العلم
ينطبق على التصورات ، فالعلم معرفة يقينية بما هو عام وكلى
بيد أن أرسطو يتجه اتجاهها مابيننا لاتجاه أفلاطون ، فمن نصل
الى الكلى عن طريق الجزئى . والعام فى نظر أرسطو لا وجود
له الا عن طريق الخاص ، فليس ثمة انسان بالذات ، ولكن
هنالك أناسى كسقراط وأفلاطون وأحمد وفاطمة ، نستخلص منهم
ماهية الانسان التى يشتركون فيها جميعا وأعنى أنه « حيوان
ناطق » . ومن هنا قيل بحق ان أرسطو قد أنزل المثل الأفلاطونى
من السماء الى الأرض ، وهبط به من عالم المثل ووضعه فى
الاشياء الجزئية ، فالمثال الأفلاطونى هو فى نظر أرسطو المعنى

الكلى الذى تستترك فيه عدة موضوعات جزئية • واخذن أرسطو يبدأ من التجربة ويستخلص منها المعنى العام • ذلك هو منهج الاستقراء •

وحين تتم لنا معرفة العام بعد أن نصل اليه باستقراء سليم ، يمكننا أن نستخلص منه الخاص ، فالعلم الحقيقى اذن هو علم برهانى ، والبرهان هو معيار اليقين • ولكن هل هذا المعيار ضرورى دائما ؟ ان البرهان عملية قياس تبدأ من مقدمات موضوعة ثابتة ، فهل هذه المقدمات فى حاجة الى ما يثبتها أولا ويبرهن على صحتها ؟ ان البرهنة على كل شىء أمر لا طاقة لنا به فلا بد اذن من الأخذ بالمبادئ اليقينية المسلم بصحتها دون ما حاجة الى برهان • هذه المبادئ ، هى منبع اليقين • والقياس هو وسيلة استخلاص العلم من هذه المبادئ والعقل هو الملكة التى تصل الى معرفة هذه المبادئ ، وأرسطو يرى أن العقل لا يخدعنا بتاتا • من هذه المبادئ مبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية •

وقد دافع أرسطو عن مبدأ عدم التناقض • وذكر أن انكار هذا المبدأ يوقعنا حتما فى هوة الشك المطلق • وبين بوضوح تناقض السوفسطائيين فى قضاياهم وأغاليطهم • وأثبت قيمة العقل البشرى وصحة مبادئه ، فالعقل هو الذى يميز الانسان عن سائر الكائنات •

الرواقية والأبيقورية :

وبعد « أرسطو » انتقلت أهمية التصور العقلى السى المرتبة الثانية وخصت المنفعة العملية بالمرتبة الأولى ، وأصبح شغل الفلاسفة الشاغل البحث عن قاعدة ثابتة للحياة ومقياس وثيق لليقين والمعرفة ، ويتمثل هذا الاتجاه العملى فى مذهبى الرواقية والأبيقورية •

والرواقيون ماديون يسلمون بيقين المعرفة الحسية ، ويرون أنها تتوافر فيها عناصر القوة والثقة والوضوح ، والأفكار الحقيقية الآتية من المعرفة الحسية هى الدرجة الأولى من المعرفة ويشبهاها « زينون » الرواقى باليد المبسوطة • والدرجة الثانية من المعرفة هى التصديق ، ويشبها باليد المقبوضة قبضا خفيفا • ثم يلى ذلك الفهم وهو أشبه باليد المقبوضة قبضا تاما • وآخر درجات المعرفة هى العلم ويشبها باليد المقبوضة بقوة ومضغوط عليها باليد الأخرى • الا أن العلم لا يخرج بحال ما عن دائرة المحسوس ، فالمعانى آثار للاحاساسات •

ومن هذا نرى أن دعامة المعرفة عند الرواقية دعامة ضعيفة لا تصمد لضربات الشك ، بل هى تجمل فى طياتها نواة الشك لأنها تعتمد اعتمادا تاما على الاحساس •

والأبيقوريون كالرواقيين يجعلون نظرية المعرفة فى المنزلة الثانية بعد الأخلاق ، وقد وجه « أبيقورس » همه لنقد المعرفة

مستهدفا الوصول الى الطمأنينة العقلية التى تنفض بدورها
الى السعادة .

والعرفة فى رأيه على أنواع أربع : الانفعال والاحساس
والمعنى الكلى والحدس الفكرى .

والانفعال هو شعور باللذة والألم ، والاحساس هو الادراك
الظاهرى ، واحساساتنا صادقة دائما ، وانما يأتى الخطأ من
حكم العقل عليها ، ويؤدى تكرار الاحساس الى تكوين المعنى
الكلى فى المذهب .

والحدث الفكرى هو استدلال يتلخص فى التصديق بما
لا يقع فى ميدان التجربة ، مثل ذلك الجوهر الفرد الذى
يقتضى العلم الطبيعى التسليم به ، والخلاء هو شرط لازم
لوقوع الحركة . ولكن هذه المعانى ليست معقولات كما قد
يتبادر الى المذهب وانما هى فى نظر أبيقورس (لا محسوسات)
وليس معنى هذا أنها (لا ماديات) لأن مذهبهم حسى مادي فى
صميمه .

Postulat ونظرية أبيقورس تنهض على مسلمة عملية

Pratique هى ضرورة اقتناعنا بأسس المعرفة كما

يراهم مذهبهم ، حتى نتفادى القلق والاضطراب فى حياتنا ، ولكى
لا نقع فريسة التخبط فنخفض لحض الصدفة . ولما كانت

الأخلاق الأبيقورية قائمة كلها على احساس اللذة والالم فيجب أن يكون الاحساس معيارا للحق .

ويلوح أن « أبيقورس » لم يفتن الى خطورة المشكلات التى يثيرها مذهبه فى المعرفة ، فهو يعود بنا حتما الى السوفسطائية ويذكرنا بموقف بروتاغوراس . وقد حاول أبيقورس أن يتجنب العواقب الشكية لمذهبه متوسلا بنظرية الصور images . فهو يرى أن الموضوعات الخارجية ليست هى التى تؤثر فى حواسنا بل صورها . الا أننا نرى أن هنالك عددا كبيرا من الصور يمكن أن ينالها التغيير حين انتقالها من الموضوعات الخارجية الى الحواس . وعلى ذلك فإذا كان الشيء الواحد يبدو مختلفا لعدة أشخاص ، فليس معنى هذا أن الاحساس هو الذى أخطأ ، بل معناه أن الأفراد قد أدركوا أشياء مختلفة فعلا ، ذلك لأنهم تأثروا بصور مختلفة . بيد أن هذا التفسير لا يعد حلا للمشكلة . اذ كيف يمكننا التمييز بين الصورة الصادقة والصورة الكاذبة ؟ فسيكون ازاعنا عالمان يفرج أحدهما من الآخر دون أن يندمجا معا ، أعنى بهما عالم الصور وعالم الأشياء الحقيقية . والادراك يجعلنا نعرف عالم الصور فقط بينما يظل العالم الآخر مجهولا لنا . وحينئذ يفقد العلم كل ماله من قيمة وتنحصر المعرفة حتما فى نطاق ضيق محدود هو نطاق الاحساس الفردى الذى تنتهى اليه

نظرية « أبيقورس » فتسوقنا بالطبع الى الشك المطلق . وهذا ما سنراه عند « بيرون Pyrrhon » .

الشك :

ظهرت بذور الشك عند « بارمنيدس » في اتهامه للمعرفة الحسية وعند اتباع « هرقليطس » في ارتيابهم في قيمة المعرفة العقلية ، وعند السوفسطائيين الذى واجهوا بين المذاهب المتباينة وقابلوا بين الآراء المتعارضة واتخذوا من ذلك ذريعة للشك .

وبانحطاط اليونان السياسى وتمزق وحدتهم وتخاذل الهمم ، ظهرت مدارس تطلب الطمأنينة وتسعى الى السعادة . من هذه المدارس المدرسة الشكية . والشاك في هذا الدور رجل فقد الايمان بالحق والخير حين اضطربت قيم الأخلاق وانحدرت مقاييس المنطق . وهو لذلك ينطوى على نفسه متخذاً لها شعاعاً : لا أدري . والشكاك في هذا الدور انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فكان لجدلهم أصول متينة .

وأول هؤلاء هو مؤسس المدرسة الشكية بيرون Pyrrhon ، وكان يرى أن كل قضية تحتل قولين . وفي الموسع اثباتها ونفيها ، تأييدها وهدمها ، بحجج تتعادل قوة . وعلى ذلك ينبغى أن نمتنع عن الجدل وأن نتوقف عن الحكم .

وبينما اكتفى « بيرون » بأن يكون الشك تمهيدا لموقفه الأخلاقي ، نظرت المدرسة الأكاديمية في الشك ذاته . وقد حملت على نظرية الرواقيين في المعرفة حملة عنيفة . وقد تولى « كارنياد » مهاجمتها ومهاجمة المذاهب السابقة أيضا فذكر أن العلم مستحيل ، فليس هنالك يقين ما لم يضللنا ، وعلى ذلك فليس هنالك يقين يصل بنا الى امتلاك الحقيقة . ونحن نصل للنتيجة عينها من فحص ادراكاتنا . فادراكاتنا ادراكات ذاتية فهي لا تصور لنا الموضوعات الخارجية التي هي الأصل فيها . ولما كانت هذه الموضوعات الخارجية هي عناصر العلم ، فان ادراكاتنا لا تمكننا من الاطاحة بهذه العناصر ، فلا سبيل لنا اذن الى العلم .

ان أخطاء الحواس العديدة تجعلنا نبحث عن معيار للتمييز بين الادراكات الصحيحة والادراكات الباطلة . ولكن كيف نوفق في هذه المحاولة ؟ حسبنا أن ننظر الى صور الأحلام والى خطورة المجانين لنتبين أن محاولة كهذه مصيرها الفشل ، فكثير من الادراكات الباطلة تشبه الادراكات السليمة بحيث تختلط جميعها علينا فلا نستطيع فيما بينها تمييزا .

وليس في وسعنا أن نشكر القيمة الفلسفية للشك ؛ ذلك أنه اذا كان مستعصيا علينا الوصول الى اليقين المطلق فان عمل الذهن على الأقل لم يتوقف . ولهذا العمل مغزاه ومجالاته ،

والذهن في امكانه أن يأخذ بالرجحان *Probabilité* وهو الذي يقترب اقترابا كبيرا من اليقين بها يكون هنالك من تضامن بين الادراكات والأفكار في وحدة التفكير .

في الأفلاطونية الحديثة :

قبل أن نعرض لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى ينبغي أن نمهد لذلك بمتبمع تطورها عند الأفلاطونية الحديثة . وهي حلقة اتصال وواسطة عقد لا غنى لباحث في فلسفة العصور الوسطى عن دراستها .

لنتساءل أولا : هل في وسعنا القول بأن الشك هو الكلمة الأخيرة في الفلسفة القديمة ؟ لقد أخذ ذوو النظر وأهل الرواية يهدمون هذا الشك بمعول المعرفة المباشرة والحس المشترك *Sens Commun* . بيد أن المذاهب تعددت والآراء تباينت . ومن ثم فينبغي القول بأن الحقيقة ليست قائمة في العلاقة بين الفكر والموضوع وليست كامنة كذلك في تأمل الفكر في ذاته . وإنما ينبغي الأخذ بأن المصدر الأبدي للحقيقة هو الله ذاته . هذا هو الحل الذي آثره أنصار الأفلاطونية الحديثة . وقد مهدت مذاهب الشك الى هذا الحل وجعلته أمرا لازما لا بد منه . فما دما قد افترقنا الأمل في الوصول الى اليقين عن

طريق التفكير العلمى • فلا محيص لنا عن أن نلتزم مصدرنا
آخر لليقين ، قوة أسمى من الفكر ذاته : الله •

ولكن كيف يستند يقين المعرفة إلى الله ، بينما وجود
الله في ذاته يستلزم الإثبات ؟ نرى في مذهب « أفلوطين »
اجابة على هذا التساؤل : ان الله هقيم فينا ، وليس ثمة تميز
بيننا وبينه • وعمل الفلسفة يتمثل على الدقة في هدايتنا إلى
وجودنا الحقيقى ، والفلسفة اذ توقف فينا الوعى بوحدتنا مع
الله ، تجعل الجذب *Extase* أمرا ممكنا ، ويتلو ذلك فناء
العبد في ربه • فالأفلاطونية الحديثة تنشد اليقين المباشر •

ولكن كيف يمكن أن تنتهى لنا معرفة يقينية من مجرد
تأمل الذات في نفسها ؟ ان اللحظة التى يتم فيها التأمل الذاتى
يتم فيها اتحاد الانسان مع المبدأ الأسمى الذى ينبع منه كل
وجود وتصدر عنه كل حقيقة •

لقد رأى أرسطو بحق أن البرهان لا قيمة له ان لم يستند
الى مبادئ لا سبيل الى البرهنة عليها • واذا كان في وسعنا
أن نصل الى الحقيقة بالجدل فمعنى هذا أننا نمتلكها ، فكيف
نفسر اذن امتلاك الحقيقة ؟ ترى الأفلاطونية الحديثة أن النفس
بجزئها الأسمى تعيش دائما في العقل ، ولها فى حدسها حدس
بالمعقول ، بعالم الأفكار • ولكن فوق هذا الحدس العقلى
الذى يتيح لنا الشعور والتمييز هنالك حدس للواحد • أعنى
المعرفة

الجذب الذى يرفعنا الى مرتبة أسمى من كل تفكير معين ويهزج
 كياننا بالوجود الالهى • ان الجذب يؤدى الى امتلاك الأفكار
 والاحاطة بما بينها من رابط • وما لم نصل الى هذا المحدث
 الأسمى الذى يوحد بيننا وبين المطلق ، فستظل قائمة تلك
 الثنائية ، ثنائية الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، وهى الثنائية
 التى تثير الشك وتحول دون الوصول الى معرفة يقينية • ففى
 الجذب يكمن مبدأ كل يقين • و « أفلاطون » يقر على ذلك بأننا
 لا نصل الى هذا الجذب باختيارنا بل نتهيا له بتقنية أنفسنا
 بالعلم والفضيلة • فاليقين وقف على صفوة مختارة من الناس •

المسيحيين :

فلاسفة المسيحية يدخلون عنصر الايمان فى نظرية المعرفة،
 فالايان هو منبع اليقين • ان « جذب » الأفلاطونية الحديثة
 يوحد بيننا وبين المطلق توحيدا مباشرا • ولكن هذا الجذب
 حالة عارضة لا تلبث أن تزول ، بينما دور الايمان يختلف عن
 ذلك • فالايان فى المسيحية وفى نظر القديس بولس ، ليس
 فحسب فعلا عقليا نعزز به تفسير الانجيل ، ولكنه شعور بالثقة ،
 هو دفعة الى حب الله ، هو فعل ارادى ينبذ الحياة البدنية ،
 ويروم الحياة الالهية بالاتحاد مع المسيح : لست أذا الذى
 أعيش وانما هو المسيح الذى يعيش فى ذاتى • وعلى هذا
 فالايان يشمل النفس كلها ، وينعشها ويهبها حياة جديدة •

ولكن الانسان ليس هو صاحب خلاص نفسه فالايمان يأتيه
من عند الله •

وقد وضع القديس أوغسطين دور الايمان في المعرفة ،
وأخذ يسعى للربط بين الايمان الديني واليقين العقلي برباط
وثيق •

ويرى القديس أوغسطين أن الشك لا يوائم ما تطمح اليه
النفس البشرية من يقين • فالنفس لا يهدأ لها بال الا اذا
امتلك الحقيقة ، والشك يتطوى على عناصر متناقضة ، فاذا
كنت أشك ، فلدى فكرة العلم ، ذلك لأن الشك يفرض المتارنة
بين العلم بالواقع والعلم بالأفكار • وهذه المقارنة ذاتها
تثير مشكلة لا يستطيع الشك لها حلا • والشك ذاته يتضمن
الحقيقة التالية : ولما أن من يشك فهو يفكر ومن ثم فهو
موجود • ويشبه هذا اليقين الديكارتي الأول الذي وصل اليه
أبو الفلسفة الحديثة باصطناع الشك المنهجي ، وان كانت صيغة
ديكارت « أنا أفكر اذن فأنا موجود Cogito ergo sum »
تعد دعامة لمذهب فلسفى عميق لم يكن لأوغسطين أن يدرك
مراميهِ ، وسنرى تفصيل هذا فيما بعد •

وأوغسطين يرى أنه يستحيل على الانسان أن يبقى أسيرا
لشك • والايمان — بأوسع ما فى هذه الكلمة من معنى —
والعلم مرتبطان ارتباطا وثيقا • وكل فعل من أفعال المعرفة

يوجد بينهما . فما الذى أعنيه ببحثي عن المعرفة ؟ اننى أقصد من وراء المعرفة أن أصل بعقلي إلى امتلاك الحقيقة التى تجعل الأشياء ضرورية ، ولكنى قبل أن أعى هذه الضرورة وعيا تاما ينبغى أن أتقبل وجود الأشياء وأسلم به ، وأنسبه إلى ما يتبدى فيها من وضوح مباشر أو ما تهدينى إليه البداهة . ويميز معرفتى بعد ذلك ما أقوم به من تفكير وتأمل .

وعلى ذلك فأوغسطين يرى أن الايمان الدينى وهو فعل الإرادة بعد الخطوة الأولى فى المعرفة . ان الادراكات الحسية ليست الا أمورا ذاتية عارضة ، وثمة عالم واقعى وراء هذه الادراكات ، هذا العالم هو الذى نصل إليه عن طريق الايمان العقلى ، وحسبنا تأييدا لهذا قول أوغسطين : وقد يمكن أن يكون هنالك ايمان دن أن يكون هنالك علم ولكن لا يمكن أن يكون هنالك علم دون ايمان . فالإيمان إذن مصدر المعرفة ومنبع اليقين .

وينهج فلاسفة العصور الوسطى على نهج « أوغسطين » ، فيذهبون إلى أن الايمان تجربة روحية أخلاقية معا ، تقابلها التجربة الخارجية المادية . وقد كان القدماء يرون أن الحياة الأخلاقية تعتمد على العلم ، فالإنسان يعمل على نحو ما يفكر ، ولكن المدرسين يرون ، على العكس من هذا ، أن تجربة الحياة النفسية ، ذلك الوعى العميق بالطبيعة الروحية أعنى الايمان ، يحدد على الدقة أصول المعرفة العلمية ، ويعد شرطاً

لها ، فالإيمان لا يتعارض مع العلم وإنما يمهد له • ويعبر
القديس « أنسلم » تعبيرا قويا عن هذه النظرية فيقول :
« أنا أعتقد لأفهم ، ذلك لأننى إذا لم أعتقد فلن أتمكن من الفهم •
والقديس توماس الأكويني لا يقر بأن العقل الطبيعي يستطيع
البرهنة على حقائق الوحي ، فهذه الحقائق ليست متضمنة
في العقل ولكنها فوق متناوله • وهذا هو السبب فى أنها موضوع
الإيمان •

جعلت النزعة الواقعية *Réalisme* فى العصور الوسطى
من موضوع العلم أفكار الله نفسها ، وعهدت إلى التوفيق بين
العقل والإيمان • إلا أن النزعة الاسمية *Nominalisme*
التي انعقد لها النصر فصلت بين الإيمان والعلم فجدا كل
منهما يواجه الآخر • ورد الاسميون العلم إلى صورية خالصة
Pur Formalisme فلم تعد الأفكار الإلهية دعامة
للاستدلال ، وإنما الكلمات والصيغ وحدها هي الأصول
التي يتقوم بها • ومنذ ذلك الحين صار الإيمان هو الذى يفرض
حقائق الوحي ، وليس ثمة مشاركة بين الإيمان والعقل •

ويلوح أن فلسفة العصور الوسطى المسيحية فشلت فى
مهمتها • وقد أصبح التمييز بين الحقيقة الدينية والحقيقة
الفلسفية هو الملاذ الذى يلوذ به فلاسفة النهضة • ذلك لأن
هاتين الحقيقتين يمكن أن تتواجدتا معا وأن تقابلا أحدهما

الأخرى • وفى وسع الانسان من ثم أن ينبذ باسم العقل ما يقربه عن طيب خاطر باسم الايمان • بيد أن هذه الثنائية ، ثنائية العقل والايمان ، لا تقل خطرا عن ثنائية الفكر والموضوع فهي تشطر الذهن البشرى شطرين • أفينبغى اذن العود الى العرف القديم بالتوجه الى العقل ورد جميع حقوقه اليه ؟ هذه هى مهمة خطيرة ينهض بها ديكارت مؤسس المذهب العقلى الحديث فى المعرفة • بيد أننا قبل أن ننتقل الى مبحث المعرفة فى الفلسفة الحديثة ينبغى أن نستعرض مذاهب المسلمين فى هذا الصدد •

المتكلمون :

ينبغى أن نلاحظ أن القرآن الكريم كان هو المعين الذى تنبع منه موضوعات الجدل عند المتكلمين • والقرآن يخاطب الوجدان والعقيدة ولا يقوم على برهان منطقى أو يستند الى استدلال عقلى وان كانت آياته بينات لا تتنافى مع منطلق العقل ، الا أن كتاب الله لا يطيل الجدل ولا يوغل فى النقاش تحاشيا للخلاف وتجنباً للفرقة بين المسلمين •

وقد اهتم المتكلمون بهدى القرآن ودخلت فى مذهبهم الأساليب العقلية بعد تحضر الاسلام وارتقاء شأن أهله واختلاطهم بكثير من الشعوب المتعدنية ، حتى أن فى وسعنا أن نقول أن الجدل الدينى قد بدأ بنماء الحضارة يتفلسف •

ويمثل المعتزلة بحق النزعة العقلية بين المتكلمين خير تمثيل ،
فقد آلوا على أنفسهم أن يقضوا على جمود أهل السلف ممن
تشبثوا بظاهر النص • وكان المعتزلة يتخذون من العقل حكما
وفيصلا في دراسة الآيات المتشابهة وفي تنقية الأحاديث النبوية •
فكانوا لا يسلمون بحديث الا اذا كان متمشيا مع منطق العقل ،
وكانوا ينكرون كل حديث ينافي ما يمليه العقل وما يفرضه
الفهم السليم •

وقد كان أهل السنة ينهجون نهجا غريبا ، فكانوا يعملون
بالنص اذا كان واضحا ، ولا يشغلون أنفسهم بتفسيره وايضا
والعلم به ان كان غامضا • وكان المعتزلة ينكرون هذا المنهج
ويعدونه مجافيا لما يدعون اليه في الدين من فهم وثبصر •
ولذلك نجد أن للمعتزلة فضلا لا ينكر في تنمية المعرفة الدينية
اذ أدخلوا التفكير في مسائل الدين وكان العقل الى عهدهم مبعدا
عن الحياة الدينية •

وقد جاهر المعتزلة في شجاعة بأننا ينبغي لنا أن نبدأ في
كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى اليقين كان يقينا
معززا سليما ، يقين مؤمن لا مطعن فيه • وفي ذلك يقول النظام
وهو من أعلامهم : « الشاك أقرب اليك من الجاهد ، ولم يكن
يقين حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد الى اعتقاد
حتى يكون بينهما حال شك » • وذلك في الواقع أساس الفهم
القائم على منهج سليم ، فالعارف يتوخى دائما الوثوق مما يسلم

به من معارف ، فلا بد له ثمنئذ من أن يتشكك عن علم وبينه
لا عن جهالة وعناد ، فإذا انتقل من الشك إلى اليقين كان يقينه
يقينا معززا ، يقين المتثبت الفاهم .

وأهم نظرية للمعتزلة هي نظرية الحسن والقبح العقليين ،
فما استحسنة العقل كان حسنا وما استقبحه كان قبيحا ،
ويرتبون على ذلك القول بأن أوامر الله ونواهيه في كتابه
انما جاءت مطابقة لما يستحسنة العقل ويستقبحه .

وبين حرفية أهل السنة وجمودهم وتحرر المعتزلة العقلي
وانطلاقهم ، نجد الأشاعرة يقفون موقفا وسطا فيجعلون العقل
في مرتبة تالية للشرع ومن ذلك قولهم ان معرفة الله تحسّل
بالعقل وتجب بالسمع .

الفلاسفة المسلمون :

واعتمادهم في تأملهم على العقل فقط ، وقد ميز الفلاسفة
المسلمون بين ضربين من المعرفة : معرفة تدرك بالعقل وهي
الحكمة ، ومعرفة تدرك عن طريق النصوص الدينية من قرآن
وأحاديث وسنة ، وهي الشريعة . وللفلاسفة الاسلام مباحث
عديدة في التأمل العقلي ، وانبثت أبحاثهم على أساس المنطق
الأرسطي فكانوا يعتبرون القياس طريقا للوصول إلى اليقين .
ولما كان القياس يقوم على مقدمات ، وصحة المقدمات
تكون ثابتة لا ترزع فيها اذا كانت بديهية ، فقد أخذ المسلمون

يبحثون في هذه البديهيات ، من قبيل « الكل أكبر من الجزء » و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » . هل هذه البديهيات تنبع من العقل بالفطرة أم أنها مكتسبة يستخلصها الانسان من التجربة ؟ وبحسب فلاسفة الاسلام كذلك في طبيعة العقل الذي تقوم فيه المعرفة ، واستفسروا عن الطريقة التي يصل بها الى المعاني والتصورات المختلفة ، وقد اعتمد أغلبهم على نظرية أرسطو في العقل الفعال والعقل المنفعل . فالعقل الفعال هو المحرك ، والعقل المنفعل هو الذي تتم به معرفة الأشياء بخروجها من القوة الى الفعل . والعقل الفعال هو الذي يمكن أن يفارق البدن . وقد استند فلاسفة الاسلام الى هذه النظرية في القول بخلود النفس ، وواعموا بينها وبين ما يقول به الدين ، فذهبوا الى أن العقل الفعال حين يفارق البدن يتصل بالعقل الالهي .

المتصوفة :

للمتصوفة منهج فريد في المعرفة يختلفون فيه عن كل من المتكلمين والفلاسفة . فبينما يعتمد هؤلاء على العقل ، يتوسل المتصوفة بالذوق والقلب . فالمعرفة الصوفية نفحة الهية يصل اليها الانسان ، وغور رباني يملأ جوانب نفسه بعد أن تصفو متحررة من أسر البدن منطلقة من رق الشهوات . هذه المعرفة التي تفتح مغاليقها للنفس ، هي ما يطلق عليه الامام

الغزالي العلم اللدنى تفسيراً للآية الكريمة « وآتيناه من لدنا علماً » . فمن يسلك طريق التصوف ويروض بدنه برياضات شاقة يشارف هذا العلم . والمعرفة من ثم ضربان : معرفة دنيا أو علم أدنى نصل اليه عن طريق الحواس والاكتساب ، والمعرفة السامية أو العلم اللدنى الذى لا يتم الا للمتصوف على الحقيقة ، لأهل الورع والصلاح والتقوى ، هذه المعرفة هى من عند الله . ويختلف المتصوفة فى طريقة الوصول الى العلم اللدنى فالبعض يرى أنه يأتى برياضة البدن والترهد والتعبد والخلوص لله ، فتمتصت النفس بذلك هبط اليها هذا العلم . والبعض الآخر وعلى رأسه الغزالي يرى أنه لابد أولاً من العلم الأدنى علم الاكتساب بالاطلاع والتعليم ، فإذا تم للانسان تحصيل العلوم المختلفة خلا لرياضة البدن والترهد فى طريقه الى العلم اللدنى .

فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة :

تتحدد معالم نظرية المعرفة وتعمق دراستها وينمو مضمونها فى مجال الفلسفة الحديثة . وسنتوخى فى ضوء ما نعرض اليه من أهم مذاهب المعرفة أن نسهب فى دراسة أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة الذين كان لهم أثر بعيد فى تطور نظرية المعرفة خاصة والفكر الفلسفى عامة . فندرس ديكارت كممثل للعقلانيين ولوك وهيوم للتجريبيين ، وكنت للنقديين ، وهيجل للمثاليين ،

وكونت للوضعية ، وبرجون للحدسية ، ووليم جيمس وجون ديوى للبراجماتية ، وكارل ياسبرز للوجودية .

وينبنى المذهب العقلى Rationalisme فى المعرفة على أن العلم الحقيقى يصدر من العقل ، ففى العقل تمثل أهم خصائص هذا العلم أعنى الضرورة والصدق المطلق .

أما المذهب التجريبي Empirisme فيحتكم أتباعه الى التجربة ويرون أن كل علم انما يستنبط منها ، وأن العقل يسجل معلوماته من دراسة الظواهر فى سجال التجربة ، فقبل التجربة ليس هنالك علم ولا يعدو العقل أن يكون صفة بيضاء . فالتجربة اذن لا العقل هى أصل العلم .

ويرى أنصار المذهب النقدي Criticisme أن قوام العلم عاملان ، أحدهما عامل صوري ينتمى الى طبيعة العقل ، والآخر عامل مادي يشمل ما يجتمع من احساسات وادراكات حسية ناجمة عن التجربة . فليس هنالك علم اذا غاب أحد هذين العاملين . وليس فى مقدورنا أن نصل بطريق التأمل العقلى الصرف الى معرفة علمية .

على أننا لو حاولنا أن نقارن بين موقف العقليين والتجريبيين لرأينا أنه بينما ينكر هؤلاء كل قيمة للعقل ، يسلم العقليون بأهمية التجربة من حيث أنها معين لا ينضب يمدنا بكثير من الحقائق الجزئية ، وينكرون فحسب أن تكون المبادئ

العامة مستمدة من التجربة • على أن التجريبيين يأبون التسليم بالتصورات والمعاني العقلية وبقدرة فطرية للعقل على التأليف بين المعاني واستنباط القوانين الفكرية التي لا يختلف بصدها اثنان ، مثل مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الهوية ، ومبدأ العلة والمعلول •

وبالرغم من أن هذا الخلاف بين مذاهب المعرفة قد اتضحت سماته وتحددت معالنه فى العصر الحديث ، الا أننا يمكننا أن نجد أصول هذه المذاهب فى الفلسفة اليونانية • فقد سبق أن قلنا أن أفلاطون من واضعى أسس المذهب العقلى ، ولا يفوتنا أن نذكر أيضا ما هنالك من عناصر تجريبية وعقلية ونقدية فى فلسفة أرسطو تتمثل فى دراساته الاستقرائية اذ يستخلص العام من الخاص ويصل الى الكلى عن طريق الجزئى ، وفى استنباطه للقوانين الفكرية وبعض البديهيات التى تعتمد عليها مقدمات القياس ، وفى نظريته فى الهوى والمصورة •

المذهب العقلي

الشك المهجى عند «ديكارت» :

عول «ديكارت» (١٥٩٦ - ١٦٥٠) على التوصل بالشك منهاجا لبناء فلسفة على أسس جديدة سليمة ودعامات راسخة قوية . فهو يرى أننا تلقينا أغلب الآراء المركوزة في نفوسنا من حواسنا وعن معلمينا فلم تكن وليدة تأمل خالص ولا ثمرة تفكير سليم .

ينبغي إذن أن نتخلى عن هذه الآراء . وإن حواسنا لتخدعنا أحيانا ، وما يخدعنا مرة لا يؤمن جانبه إذ قد يخدعنا مرارا ، فينبغي أن نستبعد شهادة الحواس كلها . ومن الناس من يضل السبيل في التفكير فيخطئ في أبسط المبادئ الهندسية ، فلننح جانباً أيضاً الحقائق الرياضية . ويواصل ديكارت اصطناع الشك فيقول : من يدرينى فقد يكون هنالك شيطان مكر يبلغ من المهارة وسعة الحيلة حدا يتمكن معه من اضلالى ، فخير لى إذن أن أعلق حكمى على الأشياء جميعا .

أنا أشك إذن في كل شيء ، ولم يفلت من شكى أبسط الحقائق الرياضية والمعانى العقلية . فالتشكك هو اللحظة الأولى في فلسفة ديكارت ولكنها لحظة لا تدوم بل سرعان ما تفضى بنا الى يقين واضح . فمهما بلغ بى الشك فلن أستطيع

أن أشك في أنني أشك • فأنا الذى أشك أفكر ، ومادمت أفكر فأنا موجود ، أنا أفكر إذن فأنا موجود •

هذه الحقيقة الأولى لا يداخلنى فيها أدنى شك • ولكن ما الذى يجعلنى على ثقة من حقيقة هذه القضية « أنا أفكر إذن فأنا موجود » أن ما أعرفه فى وضوح وتميز هو: أنني لكى أفكر فلا بد أننى موجود • ومن ثم يمكننى أن أتخذ كقاعدة أن الأشياء التى أتصورها فى غاية من الوضوح والتميز هى أشياء حقيقية على التمام • فالوضوح والتميز فى الأفكار هما معيار حقيقتها • واذا يبدأ « ديكارت » من هذا المبدأ يبرهن على وجود الله ، وبعد أن يصل الى هذا البرهان يعـوـذ فيقلب الترتيب الذى تنتظم به المبادئ فيجعل الله ضامنا لجميع الحقائق ، وعلى ذلك فلكون الله موجودا فإن ما نتصوره فى وضوح وتميز هو أمر حقيقى •

وأيا ما كان من اعتراض على شك ديكارت ومهما قيل فى شأنه من أنه قد يخرج فيه عن قصده أراد أم لم يرد ، فإننا نلاحظ أن شك ديكارت شك صورى ، شك مصطنع ، وليس وليد أزمة نفسية أو استسلاما لياأس من الوصول الى أركان ثابتة للمعرفة • وإنما هو منهج يتوسل به صاحبه للوصول الى اليقين ، وقد أقدم على اختياره بعد روية وانعام نظر ، فهو من ثم أبعد ما يكون عن الشك المطلق الذى

عرضنا اليه من قبل ، شك الارتيايين والملا أدريين • ان شك
ديكارت للبناء لا للهدم وهو يعد مدخلا لابد منه لفلسفته
العقلية •

واليقين الأول الذى تصل اليه هذه الفلسفة وليد الحدس
Intuition وليس نتيجة قياس أو ثمرة استدلال • والوجود
الذى ندركه فى الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر اذن فأنا موجود)
ليس وجود الجسم وانما هو وجود الفكر ، فمعنى أننى أفكر هو
أننى أشك وأتأمل وأحس وأتخيل ، هذه الظواهر النفسية
وما على غرارها تفيد الفكر لأننا ندركها ادراكا مباشرا •

ولسنا هنا بسبيل عرض ميتافيزيقا « ديكارت » وانما
يعيننا فحسب أن نوضح أثر الثورة الديكارتية فى مبحث المعرفة،
اذ أن « ديكارت » هو أول من وضع أسس المذهب العقلى
الحديث •

رأى « ديكارت » أهمية المنهج فى الفلسفة لينقذها من
الفوضى التى انتهت اليها ، وهو لذلك يضع « قواعد اهداية
العقل » لأنه يرى أنه « خير للانسان أن يعدل عن التماس
الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » وهو يعنى
بالمنهج « قواعد مؤكدة بسيطة اذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة
كان فى مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ واستطاع دون
أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد
(م ٧ — المعرفة)

علمه زيادة مضطردة ، أن يصل بذهنه الى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته . (١) •

وطرافة موقف ديكارت فى هذا المجال تتجلى فى اعتباره المنهج واحدا فى الناس جميعا ، « فالعقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس » • وهو لا يقف أمام جزئيات العلوم ، وإنما ينظر اليها جميعا نظرة شاملة ، ينظر الى العقل الذى يستنبط منه أحكامها • وهذا هو أساس المذهب العقلى •

والعلم هو العلم اليقينى ، واليقين يقوم على البداهة: والبداهة تتمثل فى جلاء ووضوح فى العلوم الرياضية ، ومن ثم فديكارت يرى أن العلوم الرياضية تتفوق على غيرها من العلوم لبساطة موضوعاتها ، ولأنها مستنبطة من نشاط عقلى بحت ، يصطنع فيه العقل معانى وتصورات واضحة لم يقتبسها من التجربة ، ولذلك يشيد ديكارت بالمنهج الرياضى •

علينا إذن أن نأخذ بالمعانى الواضحة المتميزة ، وهى التى تتضح لنا بداهتها أتم اتضاح ، فما سبيلنا الى معرفة الأشياء ؟ يقول ديكارت : « ان جميع أفعال الذهن التى نستطيع أن نصل بها الى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط » •

(١) أنظر « قواعد لهداية العقل » القاعدة الرابعة . الترجمة نقلا عن الدكتور عثمان أمين فى كتابه « ديكارت » — الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٣ (ص ٥٩ — ٦٠) •

الحدس والاستنباط :

والحدس Intuition عند ديكارت رؤية عقلية مباشرة ، نور فطرى lumière naturelle ، أو غريزة عقلية ، يدرك بها الذهن حقائق يتضح يقينها اتضاحا يتبدد معه كل شك . من قبيل ذلك وجود الانسان بالضرورة لأنه يفكر ، وان المثلث محدود بثلاثة أضلاع . والحدس الديكارتي فعل عقلي خالص وقى ذلك يقول : « أقصد بالحدس ، لا شهادة الحواس - وهي متغيرة - ولا الحكم الخداع حكم الخيال ، وانما أقصد به الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص منته وتصدر عن نور العقل وحده » (١) .

ويدرك الحدس كذلك ما يسميه ديكارت بالطبائع البسيطة natures simples وهي التي تدرك ادراكا مباشرا كالوحدة والوجود والامتداد والشكل والزمان والمكان . وهذه الطبائع قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يمنع الذهن من تقسيمها الى أخرى أكثر تميزا منها .

أما الاستنباط Déduction فهو فعل ذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها . والاستنباط الديكارتي يختلف عن القياس الأرسطي . فالقياس

(١) القاعدة الثالثة ، نفس المصدر ص ٦٦ .

رابطة بين أفكار أما الاستنباط فعلاقة وثيقة بين حقائق • والحدود في القياس تخضع لقواعد عامة تطبق عليها تطبيقا آليا ولكن المعرفة في الاستنباط تتم بواسطة الحدس أو النور الفطري • فالاستنباط اذن « حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الآخر رؤية بديهية » ومن هنا يمكننا أن نقول ان الاستنباط الديكارتي ينتظم ساسلة من الحدوس •

خلاصة ما يعنينا أن المعرفة الواضحة عند ديكارت هي المعرفة العقلية وهي المعرفة التي تنظم الأفكار الواضحة المتميزة • والأفكار الواضحة idées claires عند ديكارت تمثل طبائع بسيطة • وهي وان كانت تمثل ماهيات فلا ينبغى لنا أن نأخذ الماهية بالمعنى المدرسى ، وانما يرى ديكارت ألا انفصام بين الماهية والوجود ، واذا كان ثمة تمييز بينهما فهو تمييز نصطنعه في دراستنا لبيان الفرق بين فكرة الشيء في الذهن وفكرته خارج الذهن • الماهية عند ديكارت هي الوجود من حيث هو فكر • « وتعقل موجود ما وتعقل طبيعة من الطبائع ليس معناه عنده استخلاص أمر يكون لها فيه مشاركة منطقية مع وجود أو طبيعة أخرى ، بل يفيد بالعكس التفكير والتأمل في ذلك الموجود أو في تلك الطبيعة بحدس يفصل بينهما وبين سائر الموجودات

أو الطبائع الأخرى ، وبهذا الحدس يحصل للعقل فكرة واضحة متميزة « (١) » .

فموضوع العلم عند ديكارت ليس مجرد تصورات مجردة ، وإنما هو حقائق تتمثل في نفس الانسان أفكارا واضحة متميزة . والطبائع البسيطة التي يردد ديكارت التنويه بها ، ليست أجناسا أو أنواعا على الطريقة المدرسية ، وإنما هي بسيطة كل البساطة لا تحتل أدنى تحليل ، وإنما يقوم بينها روابط وثيقة وندرتها بالنور الفطري أو الحدس .

فالعلم الديكارتي يختلف عن العلم المدرسي الذي لا يعدو أن يكون قولبا لمعان ولكليات ليس بينها الا اتساق صوري خلو من الحقيقة الواقعة . ولم يشأ « ديكارت » أن ينظر في التصورات والمعاني نظرا مجردا يتوصل فيه الى ماهياتها ، وإنما استهدف التوصل الى عناصر الأشياء التي هي من الموجودات بمثابة المخطوط والمزايا في الهندسة . هذه العناصر هي المساهيات التي لا انفصال لها عن الموجودات .

ولا يفوتنا أن ننوه بما ذهب اليه ديكارت من أن الله هو الذي يضمن كل معرفة وكل حقيقة وكل علم . فالضمان الالهي *Véracite Divine* هو الدعامة الأولى للمعرفة . فالله هو

(١) أنظر ص ٨٨ من « ديكارت » للأستاذ الدكتور عثمان أمين
- الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٣ .

مبدأ المعرفة والوجود ومنبع اليقين • ووضوح الأفكار وتميزها
هما المعيار العلمى *Criterium prstique* لليقين • والمعرفة
كما رأينا تتم لنا بحدس لا يدع مجالاً للشك في وجود
الفكر أو في وجود الله •

الديكارتيون :

ويذهب « مالبرانش » الى أن الحقيقة هي الله الحاضر
فيينا الفكر فينا والمقول هو المطلق • والمعيار العلمى للحقيقة
هو وضوح الأفكار •

ويرى « سبينوزا » أن الفكرة الواضحة المتميزة تبدد
كل شك، ذلك لأن الشك ينجم عن فكرتين مختلفتين متعارضتين،
والفكرة الواضحة تحمل معها اليقين • بهذه النظرية
يقطع سبينوزا الطريق على الشك • وتقوم حجته في ذلك
على أساس أن الفكرة الواضحة متضمنة لليقين ، فالافتقار
الى اليقين يأتى من ثم من غيبة كل فكرة واضحة • ولما
كانت طبيعة العقل البشرى تقتضى أن تكون له أفكار واضحة ،
فالشك لا ينعم بعقل سليم وهو بذلك أشبه بالعجماوات •

ويميز « ليينتر » بين ضروب ثلاث من المعرفة • معرفة
حدسية *Connaissance intuitive* ومعرفة برهانية

والمعرفة حسية *Connaissance démonstrative*
Connaissance sensitive ، واليقين كذلك على أنواع
فهناك يقين حدسي ، ويقين برهاني ، ويقين حسي .
واليقين الحدسي *Certitude intuitive* يشمل نمطين
من الحقائق : حقائق فطرية *vérités primitives* أصلية قائمة
في الواقع وحقائق فطرية قائمة في العقل .

واليقين البرهاني *Certitude démonstrative* يرجع
إلى اليقين الحدسي ، والفعل الذي يتم لنا به استخلاص
نتيجة من النتائج فعل بسيط من أفعال الحدس ، وهو
يشمل ، دفعة واحدة ، المقدمات والنتيجة . واليقين البرهاني
لا يعدو أن يكون يقينا حدسيا منطبقا على علاقة قائمة بين
القضايا ، بدلا من انطباقه على حقيقة واحدة .

أما اليقين الحسي *Certitude sensitive* ، فبينتر
يرى أننا نعرف وجودنا بالحدس ووجود الله بالبرهان ، ووجود
الأشياء الأخرى بالاحساس . ولا نزاع في أن لدينا في الاحساس
فكرة موضوع خارج عنا . ولكن يلزم أن نعرف ما إذا كان من
حقنا أن نعتقد بوجود هذا الموضوع اعتقادا غريزيا فطريا .
يرى لينتر أن المعرفة الحسية تؤدي إلى يقين شأنها في ذلك
شأن المعرفة الحدسية والبرهانية ، ولكن لا بد لنا من معيار
سليم نميز به بين المعرفة الحسية الصحيحة وبين أوهام اليقظة

والمنام • ولا يمكن أن نتخذ حيوية الإدراكات الحسية معيارا سليما ، إذ قد تكون ادراكاتنا للأوهام والأحلام أشد حيوية من ادراكنا لحقيقة الأشياء الواقعية • ان أصدق معيار نلوذ به هو الارتباط بين الظواهر *La liaison des phénomènes* ، ولما كان منبع هذا الارتباط في العقل فالمعرفة الحسية الصحيحة تستمد يقينها من يقين المعرفة العقلية •

المذهب التجريبي

فلسفة « نيوتن » التجريبية :

وبينما راج المذهب العقلى فى المعرفة بين الفلاسفة الفرنسين نجد الفلاسفة الانجليز يحملون لواء المذهب التجريبي . مهد لذلك دراسات « بيكون » فى المنطق الجديد ، وأيد ذلك الاكتشافات العلمية التى توصل اليها الباحثون الذين عولوا فى دراساتهم على التجربة . وقد كان « لنيوتن » Newton (١٦٤٢ - ١٧٢٧) العالم الانجليزى أثر كبير فى دعم أسس المذهب التجريبي . وتأثر به الفلاسفة التجريبيون من الانجليز وعلى رأسهم « لوك » و « هيوم » .

ومنهج « نيوتن »^(١) العلمى منهج راسخ يستهدف البحث عن العلل الحقيقية للظواهر ، وينحى جابا طرائق الميتافيزيقيين ، فيمتنع عن كل فرض يفلت من زمام التجربة ، وينبذ ما أخذ به العقليون من أفكار واضحة . وكان من ثمرات هذا المنهج قانون الجاذبية وقانون القصور الذاتى .

ان تصور علوم الطبيعة بوجه عام يرتبط عند الفلاسفة العقلين ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا ، فأعم قوانين الظواهر عند ديكرات ينبغى أن تستنبط استنباطا مباشرا من كمالات الله ،

(١) ارجع الى تفصيل منهج نيوتن فى الباب الاول — الفصل الثانى من كتاب « فلسفة هيوم » للدكتور محمد فتحى الشنيطى — ط . ث — القاهرة ١٩٥٧ .

ويلتزم المنهج بالطبع مع تصور العلوم • فعند ديكارت تطابق فكرة مبادئ كلية تحكم مجموعة العلوم أعنى فكرة علم كلى، فكرة منهج كلى أيضا قياسى فى معدنه تلعب التجربة فيه دورا ملحوظا ولكنه دور مؤقت على أية حال • والأمر عند « نيوتن » يختلف عن هذا ، فهو يدرس الظواهر فى خصائصها من فلكية وكيميائية وفيزيائية ••• الخ ، كلا على حدة ، وفى كل منها يبدأ بملاحظة الوقائع وينتهى الى تحديد قوانينها ، ونحى « نيوتن » كذلك فكرة منهج كلى مستمد من الرياضيات استمدادا مباشرا • فهو يبحث فى كل ضرب من ضروب الظواهر عن عمليات المنهج التى تعين على ابراز العلاقات بين الوقائع وتؤدى ان أمكن الى تعبير كمى عنها •

ولكلمة مبدأ Principle فى فلسفة « نيوتن » منطوق خاص ، فهو يقصد بها حسبا يذكر فى كتابه البصريات Opticks خاصة تلوح لنا عامة ، نستخلصها من تجربتنا الحسية • مثل ذلك مبدأ القصور الذاتى Intertia ومبدأ الجاذبية Gravity ومبدأ التماس الأجسام Cohesion of Bodies والوصول الى المبادئ أو القوانين يقتضيها أن نقطع مرحلتين : فى المرحلة الأولى نتخذ المنهج التحليلى Analytical Method وفى المرحلة الثانية المنهج التركيبى Synthetical Method • فى المنهج التحليلى نقوم بتجاربنا

وملاحظتنا ونستخلص منها نتائج عامة بالاستقراء ، فبالتحليل نصل اذن الى معرفة الأجزاء من تحليل مركباتها ، والى القوة المولدة للحركة ، والى معرفة العلل عن طريق معلوماتها . أما فى المنهج التركيبى فنفترض أن هذه النتائج التى وصلنا اليها نتائج عامة وهى بمثابة مبادئ أو قوانين تفسر بها الظواهر .

وكانت تعاليم « نيوطن » الخاصة بالمناهج الملائمة للبحث العلمى من أهم الأسس التى شاد عليها « هيوم » Hume
فلسفته . وقد تأثر « لوك » Jhon Locke من قبل بها وكان طريقا هاما سرت منه الى « هيوم » .

« لوك » :

و « لوك » (١٦٣٢ — ١٧٠٤) كما ذكرنا (١) هو أول من وضع النظرية التجريبية فى المعرفة فى صورة البحث المستكمل . وقد أنكر الأفكار والمبادئ الفطرية فى المعرفة والاخلاق معا . ومعنى هذا أنه لا يسلم بكفاية العقل بل يرى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بمعرفة أولية فطرية . فكان فى موقفه هذا على نقىض ما يذهب اليه أنصار المذهب العقلى .

وضع « لوك » كتابه « مقال فى العقل البشرى » لا بغية البحث فى ماهية العقل بل لدراسة الخطوات المختلفة التى

(١) راجع ص ٥٤ من هذا الكتاب .

يقطعها العقل في اكتسابه للمعرفة • وينقد « لوك » القائلين
بالأفكار الفطرية الغريزية نقدا عنيفا • وأصحاب المذهب الفطري
يذهبون كما نعلم الى أن هنالك أفكارا قائمة في العقل قبل الملاحظة
والتجربة ونسلم بها جميعا لبداهتها • مثل ذلك مبدأ عدم التناقض
والذاتية أى أن الشيء الواحد لا يمكن أن يشغل مكانين مختلفين
في آن واحد ، وفكرة الله •

ويرى « لوك » أن هذه الافكار ليست فطرية كما يثوهم
هؤلاء ، ذلك لأن كثيرا من الناس لا يسلمون بها تسليما أوليا •
وكثير من الناس قد لا يعتقدون فيها اطلاقا ، فنجد الطفل
أو المخبول أو البدائي يتبع في تفكيره أسلوبا متنافيا مع المنطق
ويعتقد أن الشيء يمكن أن يوجد في مكانين مختلفين في آن
واحد • وفكرة الله ليست كذلك فطرية بدليل أن مدلولها يختلف
 باختلاف الشعوب والبيئة والثقافة ، فهي من ثم مكتسبة — في
رأى لوك — من التجربة والبيئة •

ان عقلنا ، ساعة أن نولد أشبه بصفحة بيضاء ومعارفنا
مكتسبة من التجربة • وهناك نوعان من التجربة : تجربة خارجية
هى التجربة الحسية وتجربة داخلية أو باطنية هى تأمل العقل
في الأفكار التى ترد اليه عن طريق الحواس • والأفكار التى
تأتى الى العقل عن طريق الحواس هى الافكار البسيطة
Simple Ideas من قبيل اللون ، والشكل ، والصلابة ،

والامتداد ، والمجم ، والعدد والحركة وما على غرارها ويتناول العقل الأفكار البسيطة وينصب عليها نشاطه فيربط بينها فيؤلف أفكارا مركبة Complex Ideas ولذلك لا يقابلها محسوس خارجي كما هو الشأن في الأفكار البسيطة والأفكار المركبة تشمل:

١ - الأعراض وهي تدل على صفات لا تتقوم بنفسها بل توجد في غيرها ، كالجمال الذي نصف به الزهرة أو الحديقة .

٢ - الجواهر وهي أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف بالأعراض ، كالزهرة والحديقة والانسان .

٣ - العلاقات وهي أفكار تعبر عن روابط بين أشياء كفكرة الأبوة والأكبر ، والاصغر .

والعقل لا يبدى نشاطا في اكتساب الأفكار البسيطة التي تأتي من الاحساس بل لا يعدو دوره استقبالها فحسب ، فموقفه بصدها اذن موقف سلبي ، بينما يتبدى نشاطه واضحا في التأليف بين هذه الأفكار في أفكار مركبة فيكون موقفه حينئذ موقفا ايجابيا .

ويرى « لوك » أن الأفكار المركبة التي هي ثمرة نشاط العقل جعلت الفلاسفة العقليين يتوهمون أنها فطرية نابعة من العقل ولا دخل للتجربة فيها ، ويحلل « لوك » بعض هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها في نهاية الأمر مستمدة من الافكار البسيطة الآتية بدورها من التجربة الحسية .

ففكرة اللانهائى ، كان ديكارت يعدها فكرة فطرية واستنتج عن طريقها وجود الله . وذلك على النحو التالى :
لما كنت أشك فمعنى هذا أننى ناقص وليس من سبيل لى الى ادراك نقصى الا اذا كانت فى ذهنى فكرة الكمال اللامتناهى ، فمن الذى وضع هذه الفكرة فى ذهنى ؟ لابد وأن يكون موجودا كاملا لا متناهيا أعنى الله . ولكن « لوك » يرى أن هذه الفكرة وليدة نشاط العقل بتأليفه بين الأفكار البسيطة المستمدة من التجربة الحسية . ذلك لما كان وجودنا محدودا بالزمان والمكان فاننا نتصور مكانا لا حد له وزمانا لا حد له عن طريق المقارنة والتخيل ، من هنا تأتى فكرة اللامتناهى فهى من ثم من تأليف العقل ، وهى بذلك تالية لفكرة المتناهى الآتية من التجربة والتي لولاها لما وصلنا اليها . فالتجربة اذن هى معين المعرفة .

أما فكرة الجوهر ، فهى من ابتكار العقل ، وليس هنالك وجود حقيقى لجوهر ما . وانما يبتكر العقل هذا الوجود حتى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة .

وفكرة العلية ، وليدة التجربة تنشأ عن ادراكنا للخير فى الظواهر والأشياء التى تقع تحت حواسنا فيرى العقل أنه لابد أن يكون هذا المتغير نتيجة سبب هو علته . ففكرة العلية اذن فكرة مركبة ألفها العقل من أفكار بسيطة ولا وجود لها فى خارج الذهن .

ويميز « لوك » بين نمطين من المعرفة : معرفة حسية نصل إليها عن طريق الحواس ، ومعرفة عقلية عن طريق البرهنة والاستدلال المنطقي ، والمعرفة العقلية تستند بالطبع الى المعرفة الحسية .

وفى وسعنا بعد هذا العرض أن نلخص موقف لوك من مبحث المعرفة فى النقاط الآتية :

١ - الموضوعات الخارجية موجودة وجودا مستقلا عن معرفتنا بها . ويمكن أن تستمر فى الوجود حتى ولو لم يكن هنالك أفراد يدركونها والأفكار من جهة أخرى ، تعتمد فوجودها على العقل بالرغم من أن قيامها فى العقل مستمد أصلا من الأشياء الخارجية .

٢ - الموضوعات الخارجية أو الأشياء الواقعية لها صفات لا تستمد وجودها أو طبيعتها من العقل . ولكن الأفكار التى تمثل الأشياء والصفات فى العقل تعتمد على العقل . ولما كان العقل يعتمد اعتمادا تاما فى أفكاره على الصفات الأولى Primary qualities القائمة فى الأشياء ، فمثل هذه الصفات تعتبر اذن حقيقية . ولكن لما لم يكن فى الأشياء صفات ثانوية Secondary qualities مطابقة لأفكارنا المركبة ، فهذه الصفات الثانوية يمكن اعتبارها معتمدة على العقل أعنى اعتبارها صفات ذاتية وليدة نشاط العقل .

(م ٨ - المعرفة

٢ — الأشياء الخارجية وصفاتها لا يؤثر فيها أننا نعرفها ،
ولكن الأفكار تخضع لتأثير العقل والأفكار البسيطة يستقبلها
العقل كما هي فموقفه منها موقف سلبي ، والأفكار المركبة
تتولد في العقل من الأفكار البسيطة ومن ثم فالعقل هو الذي
يصطنعها ويشكلها •

٤ — لا توجد الأشياء الخارجية على نحو ما تبدو في
الأفكار المركبة • بل كما تظهر في الأفكار البسيطة • والأفكار
المركبة لا تشبه الأشياء كذلك مادام بناء العقل للأفكار
المركبة قد يختلف اختلافا كبيرا عن البناء الواقعي للأشياء •
فكل معرفة تمثل الأفكار المركبة هي اذن عرضة للخطأ وليست
معرفة وثيقة •

والآن هل نجح « لوك » في عرض نظرية تجريبية للمعرفة
تنكر كل أساس فطري في العقل ؟ ان تمييز « لوك » بين صفات
أولى وصفات ثانوية بين أفكار بسيطة وأفكار مركبة ، يفضى
الى التسليم بأن هنالك صفات وأفكارا ذاتية • ومن ثم يتيح
هذا لمخووم المذهب التجريبي البرهنة على أن جميع الصفات
ذاتية وليس بعضها (الصفات الأولى) قائما في الأشياء ، كما
يزعم لوك • وبالمزعم من أن « لوك » ينكر الأفكار الفطرية ،
فانه لم يوفق في زعزعة عادات التفكير العقلي • والتمييز الذي
نراه عنده بين الأفكار من ناحية والأشياء الخارجية من ناحية

أخرى يفضى حتما إلى ثنائية الفكر والمادة ، الذات والموضوع ، ويدعوننا إلى التساؤل : ما هو أساس التسليم بصدق الأفكار ، التي ترد إلينا من التجربة ؟ هذا ما ستتجه إليه عناية « هيوم » فيفتح في دراساته للمعرفة باب الدراسة التجريبية النقدية التي ستفضى من ثم إلى قيام المذهب النقدي على يد « كنت » ، وهو المذهب الذي يؤلف بين موقف العقلين وموقف التجريبيين كما سنرى فيما بعد .

« هيوم » : (١)

ينطلق هيوم في دراسته للمعرفة إلى ميدان لم يطرقه « لوك » . فهو لا يقتصر على بيان طبيعة الأفكار القائمة في العقل كما قنع بذلك « لوك » وإنما يعنيه من دراسة الأفكار أن يتبين الانطباعات الحسية والفكرية التي صدرت هذه الأفكار عنها . وهو ينقد الأفكار ليتحقق من مشروعيتها وليتأكد من موضوعيتها .

ويستهدف « هيوم » من دراساته بناء علم لللبينة البشرية يجرى على نفس المنهج العلمي الذي اتبعته العلوم الطبيعية فوصلت إلى نتائج عظيمة وقطعت أشواطاً كبيرة في سبيل التقدم . وهو يرى أن السبب في تخلف الدراسات

(١) (١٧١١ - ١٧٧٦) ، ١٠ .

البشرية يرجع الى تخبطها وعدم اعتمادها على منهج واضح سليم، ويتخذ هيوم منهج « نيوتن » مثلاً يحتذى في هذا المجال، بهذا الروح العلمى درس هيوم العقل البشرى ووضع نظرية المعرفة على أساس جديد (٢) .

الانطباعات والأفكار :

ان ادراكاتنا Perceptions جميعها تندرج تحت طائفتين :

١ — الانطباعات Impressions والأفكار Ideas .
والانطباعات تتميز عن الأفكار بأنها أمدى بالقوة والحيوية ، وهذه الانطباعات تشمل أحاسيسنا وعواطفنا وانفعالاتنا ، ويرى هيوم أن الأفكار هى صور واهنة لهذه الانطباعات . ومع أن هنالك حالات نفسية تضيق فيها الشقة بين أفكارنا وانطباعاتنا فتبدو الأفكار حافلة بالقوة مفعمة بالحيوية ، كما فى حالات النوم والحمى والجنون ، أو فى المشاعر الحادة والانفعالات العاصفة . ومع أن هنالك حالات نفسية أخرى تبدو فيها الانطباعات ضعيفة واهنة أقرب الى الأفكار ، الا أن هيوم يرى توضحاً للدقة فى دراسة عناصر التفكير البشرى أنه ينبغى لنا أن نميز بين طائفتين من الادراكات : انطباعات وأفكار على نحو ما بينا .

(٢) راجع تفصيل ذلك فى البابين الثانى والثالث من كتابنا من (فلسفة هيوم) ط . ث . القاهرة ١٩٥٧ .

ويرى « هيوم » أن الانطباعات تسبق الأفكار ، أى أن كل فكرة لا بد وأن تكون فى نهاية الأمر مطابقة لانطباع صدرت عنه •

ويميز « هيوم » فى الانطباعات بين نوعين : ١ — انطباعات الاحساس Impressions of sensation ٢ — وانطباعات التفكير Impressions of reflection ، وهذه الأخيرة أعنى انطباعات التفكير تنشأ عن الأفكار • ويميز بين نوعين كذلك من الأفكار :

١ — أفكار الذاكرة Ideas of the Imagination

٢ — أفكار الخيال Ideas of the Memory • والأولى تعتبر صورة مطابقة لما نشأت عنه من انطباعات : بينما الخيال يتلاعب بأوضاع أفكاره بحيث لا تغدو نسخا مطابقة للانطباعات التى صدرت عنها •

التداعى Association :

ولو كان الخيال متحررا من كل قيد لكان من العسير علينا أن نجد تفسيرا لعملياته • والواقع أن الخيال يتناول الأفكار البسيطة فيفصل ويؤلف فيما بينها مكونا الصور والأوضاع التى تروق له • وهذه الأفكار البسيطة ترتبط فيما بينها بعلاقات خاصة والفضل فى هذا يرجع فى نظر « هيوم »

الى قانون التداعى بين الأفكار والانطباعات • ولهذا القانون من الأهمية فى الطبيعة البشرية ما لقانون الجاذبية فى العلم الدليعى • وكما أن « نيوتن » يستنبط قانون الجاذبية من مشاهدة الظواهر الطبيعية فكذلك يستنبط « هيوم » قانون التداعى من ملاحظة الظواهر النفسية •

والعلاقات الرئيسية التى ينشأ عنها التداعى وينتقل بواسطتها الذهن من فكرة الى أخرى ثلاث : وهى التشابه Resemblance ، والتجاور فى الزمان والمكان Contiguity in time and place والعلة والمعلول Causal Relation وعلاقة العلية Cause and Effect
هى أهم هذه العلاقات جميعا •

نقد العلية :

ويدرس هيوم العلاقة العلية دراسة نقدية مسهبة • ونقد العلية يعتبر بحق المحور الذى تدور حوله فلسفته وتقوم على أساسه نظريته فى المعرفة • وإن فحص العلاقة العلية لهو فحص للأساس الذى تقوم عليه معرفتنا • لنشأل مع هيوم : ما هى الدعامة التى تقوم عليها استدلالنا من التجربة ؟

يفرق « هيوم » بعناية بين نوعين من الدراسة ١ — البحث

في العلاقات الضرورية بين الأفكار ٢ — البحث في أمور الواقع
Matters of Fact • والدراسة في النوع الأول تؤدي
الى نتائج ذات يقين قاطع كما هو الشأن في علوم الهندسة
والجبر والحساب • فالعدد (٥) مكررا ست مرات يعادل
العدد (٣٠) ، هذه القضية تعبر عن علاقة ضرورية بين عددين •
والقضايا من هذا القبيل نصل اليها بعمل فكري محض دون أن
نستند في هذا الى الوجود الخارجي ، ومن هنا كانت الحقائق
التي برهن عليها « اقليدس » في الهندسة محتفظة بيقينها حتى
وان لم يكن في الطبيعة مثلثات أو دوائر • وأما الدراسة
الخاصة بالنوع الثاني ، أعني أمور الواقع ، فهي لا تؤدي
الى مثل ما أدت اليه الدراسة الأولى من نتائج لها يقين
قاطع • فليس ثمة تناقض في التسليم عقلا بهاتين القضيتين
« الشمس ستشرق غدا » ، « الشمس لان تشرق غدا » ،
اذ ليس في الوسع أن نبرهن على بطلان هذه القضية الأخيرة
بطلانا قاطعا على نحو ما نبرهن على بطلان احدى القضايا
الناقضة لحقيقة من الحقائق الرياضية •
ولكننا مع ذلك نلاحظ أننا نسلم في الواقع بصحة القضية :
« الشمس ستشرق غدا » بينما نأبى التسليم بالقضية الأخرى
الناقضة لها • فجدير بنا اذن أن نبحث عن السبب في
أننا نؤيد مثل هذه القضايا المتأدية لنا من الواقع ونتخطى
في تأييدها والتسليم بوقوعها مجال الحس والذاكرة •

ولو أنعمنا النظر في جميع الاستدلالات الخاصة بأمور الواقع لتبيننا أنها مبنية على العلاقة العلية . وهذه العلاقة هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تتعدى الحواس وتنبئنا بوجودات وأشياء لا نراها أو نشعر بها . مثل ذلك الشخص الذي يعثر على آلة في جزيرة مهجورة فيستنتج على الفور أن هذه الجزيرة كانت معمورة في وقت ما .

والآن لنتساءل : ما الذي يجعلنا نثق بالواقع ؟ والاجابة على هذا تستلزم افتراض رابطة بين واقعيتين تنتج الانتقال من واحدة الى الأخرى . فسماع صوت في الظلام يؤكد لنا وجود شخص ما ، لم ؟ لأن هذا الصوت أثر لفعل انسان وهو يرتبط ارتباطا وثيقا به . وهذا هو الشأن في جميع استدلالنا المستمدة من الواقع . ولتفسير هذه الثقة التي نحلها في الواقع ينبغي لنا أن نبحث في كيفية وصولنا الى معرفة العلة والمعلول .

وهيوم يرى استحالة معرفة علاقة العلة والمعلول معرفة أولية *a priori* وانما نستقى هذه المعرفة من التجربة فحسب ، من اقتران مطرد بين الموضوعات . ان الحواس تظهرنا على صفات الأجسام وكيفياتها ، والتجربة الماضية تطلعنا على اقتران مطرد بين موضوعين في الماضي . ولكن لم نبسط هذه التجربة الى المستقبل ؟

ليس ثمة حجج برهانية تدعم مشابهة المستقبل للماضي

اذ من الجائز عقلا أن نتصور تغيرا في مجال الطبيعة يقلب استدلالنا من التجربة رأسا على عقب وقد ذكرنا أن جميع استدلالنا الخاصة بالواقع منبئية على علاقة العلة والمعلول ، وأن معرفتنا بهذه العلاقة مستمدة من التجربة ، ولكن استنتاجاتنا من التجربة تساير هذا المبدأ ألا وهو أن المستقبل يشبه الماضى ، فينبغى لنا أن نبحث عن الأصل في التسليم به .

يقول « هيوم » ان تكرار ملاحظة أمثلة متشابهة تشابهها كاملا يولد انطبعا في الذهن ، وعن هذا الانطباع تصدر فكرة الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول ، فيبقى أن نتيقن طبيعة هذه الفكرة : ان تكرار موضوعات متماثلة في علاقات متماثلة من التجاور والتعاقب لا يكشف عن جديد في أى من هذه الموضوعات ، وان الأمثلة المتكررة التى لاحظنا فيها علاقتى التجاور والتعاقب (تجاور العلة والمعلول ، وتعاقب العلة والمعلول) مستقل كل منها بذاته عن الآخر ، فهذه الحركة التى أراها وليدة صدام كرتى البليارد متميزة تماما عن الحركة التى رأيتها ناجمة عن هذا الصدام في العام الماضى مثلا .

ليس ثمة جديد يكشف عنه الاقتران المطرد والتعاقب بين الموضوعات . ولكن هذا التكرار ذاته يتولد عنه في الذهن انطباع تفكيرى ، نزع تولدها العادة تجعلنا نمضى من موضوع

الى فكرة ما يصاحبه عادة (من رؤية الاحتراق الى فكرة النار ،
ومن رؤية الجليد الى فكرة البرودة .. وهكذا ..) •
ففكرة الرابطة الضرورية التى تربط بين العلة والمعلول ،
فكرة قائمة فى الذهن لا فى الأشياء • وليس يمكننا أن نصل اليها
من تأملنا فى صفات الأجسام • الضرورة اذن قائمة فى الذات
العارفة لا فى الأشياء • وتظهرنا التجربة على أن ثمة نزعة فى
الذهن تجعله ينسب على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها
الانطباعات الباطنية • فنحن نقذف خارجا عنا ذلك التهيؤ الذى
نستشعره فى أنفسنا • والمعادة — أو بالأحرى تلك النزعة
التي تنتقل بنا من فكرة الى أخرى — هى التي تجعلنا ننسب
الى الموضوعات الخارجية ما يجرى فى أنفسنا أعنى الشعور
برابطة ضرورية • العلاقة العلية اذن ليست الا انطبعا تفكريا
لا يمكن تفسيره تفسيراً عقلياً ، ولكن يعززه ما فيه من حيوية
تجعلنا نعتقد بصحته • والاعتقاد *Belief* عند هيوم ركن هام
من أركان المعرفة •

الاعتقاد : *Belief*

ان الخيال واسع الحرية الى الحد الذى يستطيع معه
خلق عوالم لا وجود لها الا فى الوهم ويسمها بميسم الواقع ،
وعلى هذا فنحن لا نعتقد بوجود أشياء كهذه • نعم فى وسعنا
أن نتصور موجوداً له جسم فرس ورأس انسان ، ولكن هل فى

مقدورنا أن نعتقد بوجود كائن كهذا في الواقع ؟ لا • والاختلاف بين الوهم والاعتقاد يتمثل في احساس أو شعور يتوفر في الأخير ويفتقر اليه الأول • وهذا الشعور يحتاج الى اثاره والذي يثيره هو الموضوع المسائل للحواس أو في الذاكرة • هذا الموضوع الذي يحى في الذهن فكرة ما اقترن به عادة ويجعله يتصور الموضوع الثانى في قوة وحيوية • والشعور المصاحب لهذا التصور يختلف بالمرّة عن الشعور المصاحب لأوهام من اختلاق الخيلة • في ذلك الشعور نتلخص طبيعة الاعتقاد • اذا لم يكن ثمة مانع من تصور موضوع مناقض الأمر من أمور الواقع نعتقد به اعتقادا قويا كتصور كرة البليارد تتحرك بدفع الأخرى حركة مضادة لما تراه عادة • لما لم يكن مانع من هذا فما هو اذن موضع الخلاف بين التصور الأول المتفق مع العادة والتصور الآخر المخالف لها ، الا أن يكون ذلك الاحساس أو الشعور المصاحب للتصور الأول والذي يجعلنا نعتقد به ؟ وعلى ذلك فالاعتقاد ليس الا تصورا للموضوع أجلي بالحيوية والحياة وأقوى وأثبت مما يبتكره الخيال وحده • وهذا الشعور هو الذي يجعل الحقائق الواقعة أو ما يعتبر كذلك أكثر مثولا لنا من الأوهام ويجعل لها وزنا أكبر في التفكير ويمدها بنفوذ أعظم على الخيال والعواطف •

ويلاحظ هيوم أن ثمة اتساقا قائما بين مجرى الطبيعة وبين تعاقب أفكارنا ، وهذا الاتساق لازم للجنس البشرى •

ان دراسة هيوم في المعرفة لم تنحصر في نطاق الظاهرة الحسية • ففلسفته أعمق من ذلك ، وهو يدرس شيئا ما يتخطى الحواس ويحيطنا علما بموضوعات لا نراها ولا نحسها أعنى العلية • وهيوم يتخذ من للتجربة عوناً له على تشييد صرح نظريته في المعرفة فهو يتخذ أساساً له واقعة محسوسة أو مذكورة هي سند الاعتقاد • والعلاقة العلية هي هي بمثابة انتقال سيكولوجي يتأدى بنا الى الموافقة على أن ما لا نراه ولا نحس به قائم موجود ، والاعتقاد بذلك أيضا • بيد أننا نلاحظ من نظره للعلية أن ثمة تحريبية ممزوجة بالشك • وقد كان على هيوم أن يواجه مشكلة ذات هدين : اما أن نسل الى معرفة مكتسبة بمنهج منطقي متسق أعنى بينات عقلية واضحة بذاتها • أو معتقدات هي عند تحليلها الأخير حسية في جوهرها وليست منطقية • أثر « هيوم » الطريق الثانى ، وأيقظ بنقده العلية الفيلسوف الألماني « كنت » من سباته القطعي على حد تعبير هذا الأخير •



المذهب النقدي

—

« امانويل كنط » (١)

يعد الفيلسوف الألماني « امانويل كنط » امام المذهب النقدي في المعرفة ، وقد رأى أن كلا من المذهب العقلي والمذهب التجريبي يجانب الصواب ، الأولي لأنه يتشبث بالافكار الفطرية والآخر لأنه يبنى على التجربة الحسية دون غيرها . وكان على « كنط » أن يتولى الرد على هيوم ، وهو يذكر أن نقد هيوم الفلسفي قد أيقظه من سباته القطعي . وهيوم ، كما رأينا ترك مسألة المعرفة موطن شك ، فبالرغم من كونه لم يسلم الا بما هو تجريبي فقد جعل أصول المعرفة قائمة على الرجحان دون اليقين . وقد توسط « كنط » بين شكية هيوم التجريبية من ناحية وبين الدجماطيقية أو القطعية العقلية من ناحية أخرى . ويقر « كنط » بأن في كل من المذهب العقلي والمذهب التجريبي حقائق لا يمكن اغفالها .

ذهب « كنط » الى أننا لا يمكن أن نصل الى معرفة الأشياء في ذاتها *Les choses en soi* : (النومين) *Noumènes* ، وبالرغم من ذلك فعلمنا ممكن لأن لدينا معرفة بالظواهر *Phéaomènes* التي تتألف منها التجربة . والعلم في نظر « كنط » يتوخى الوصول الى قوانين كلية ضرورية

تفسير بمقتضاها الظواهر • وهو يتفق مع هيوم وباركلى فى أن
العالم الذى لدينا معرفة به هو عالم الظواهر، فحسب •
ولما كان هدف العلم هو كشف قوانين الطبيعة فينبغ أننا
أذن أن نوجه أبحاثنا فى المعرفة إلى طبيعة التجربة ذاتها
إذا شئنا أن نعرف كيف يكون العلم ممكنا • وتلك هى المهمة
التي ينهض « كنت » بأدائها •

ميز « كنت » بين جانبين لتجربتنا : ١ — الجانب الإدراكى
٢ — والجانب التصورى • أو بعبارة أخرى بين الجانب
التجريبي والجانب العقلى • ووافق « كنت » على ما يسلم
به التجريبيون بأنه لا يمكن أن تكون هنالك تجربة — ما عدا
التجارب العقلية البحتة — دون احساسات ، وعلى ذلك لا يمكن
أن تكون هنالك معرفة بالموضوعات الا وتنطوى على احساسات •

ولكن الاحساسات الخالصة ليست معرفة وبالتالي فهى
لا تكون وحدها أساسا للعلم ، ونحن ليس لدينا تجارب
تتألف من احساسات خالصة فحسب • ان تجاربنا لتنطوى على
معان ، وعلاقات وأفكار ، وتصورات ، فنحن ليست لدينا
احساسات عارية وانما ندرك موضوعات •

نحن لدينا تجربة بشيء موجود فى مكان معين وزمان معين
فالاحساسات الخالصة خلو من المعنى اللهم اذا اعتبرناها مستمدة
من الأشياء أو الموضوعات ، ومن ثم فالمعرفة تتطلب الاحساس

والتصور معا . فالتصور يكون خاليا دون ادراك حسى والادراك الحسى دون تصور يغدو ادراكا أعمى .

وإذا كانت التصورات لا تمثل لأذهاننا من الاحساسات ، فهي اذن وليدة المذهب . لقد أبخس « هيوم » حق المذهب اذ جعل نشاطه نشاطا سلبيا في تقبله للانطباعات الحسية ، وتحدث عن نشاطه في استخلاص الأفكار من الانطباعات ، بيد أن « هيوم » لم يعن العناية اللازمة بنشاط المذهب الفعال وأثر هذا النشاط ذاته في التجربة . و « كنط » يرى أننا ينبغي أن نوجه انتباهنا الى هذا النشاط اذا شئنا أن نقف على العوامل الجوهرية لتجاربنا في عالم الظواهر .

ويرى « كنط » - وهو في هذا على اتفاق مع هيوم - أننا لا نعرف طبيعة أذهاننا ولا طبيعة الأشياء في ذاتها . ولكنه يرى أنه اذا كانت هنالك تصورات قائمة في التجربة ، وإذا لم تكن هذه التصورات ناجمة عن احساسات ، فلا بد أنها آتية من مصدر آخر أعنى العقل أو المذهب الذى يشمل في فلسفة « كنط » ملكات ثلاثا : الحساسة ، والفهم ، والعقل .

١ - الحساسة Sensibilité :

طالما تهيات لنا تجربة بأشياء فنحن ندركها في مكان وزمان ، هذا مبدأ مطلق لا استثناء له . ولما كانت الاحساسات (م ١ - المعرفة

— العقل —

المعارية لا ترودنا بالمكان والزمان ، فهما اذن صفتان نابعتان من العقل . هاتان الصورتان *formes* كما يقول « كنت » يولدهما الذهن . وهما قائمتان في كل ادراك ، وهذا يعنى أن الذهن قدرة على تزويد كل تجربة ادراكية بهاتين الصورتين ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نقرر بملكة الحساسية *faculté de sensibilité* وهى تعنى تلك القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء ادراكا زمنيا مكانيا .

وينبغى لنا أن نشير هنا الى أن « كنت » يتفق مع « هيوم » في أننا لا نحصل مباشرة على الزمان والمكان خارج التجربة ، وأننا اذا كنا نفسر تجربتنا للأشياء تفسيرا مكانيا زمانيا فذلك التفسير مشتق من التجربة ويدور في نطاقها . فليس لدينا احساس ما بالمكان أو بالزمان كما هو الشأن في احساسنا باللون والصلابة ومع ذلك فكل احساسات اللون والصلابة تتخذ صورة زمانية مكانية . وعلى ذلك فهاتان الصورتان : — الزمان والمكان — آتيتان من الذهن . وحين نفحص الخصائص المكانية الزمانية للموضوعات كما يفعل الرياضى أو النجار : فماذا نلاحظ ؟ نحن نفحص شيئا اضافته الذهن الى هذه الموضوعات الظاهرة لنا ، فدارس الهندسة يمكنه أن يبرهن بصدق الطبيعة الهندسية للمكان ، ثم يطبق النتائج التى يتوصل اليها على الموضوعات التى يجربها ، وتصدق نتائجها . لم ؟ لأن

السمات المكانية للموضوعات هي سمات عقلية وليست تجريبية،
وهي ثمرة نشاط الذهن وليست تأتي عن طريق الحواس .
ان علم الرياضيات علم ممكن لا لأن هنالك عالما واقعيا ، ولا لأن
هنالك امتدادا يمكن قياسه كما ظن لوك . بل لأنه يدرس
خصائص الموضوعات وهذه الخصائص تأتي من الذهن لا من
الأشياء . بذلك ينقذ « كنت » الرياضيات من موقف هيوم
التجريبى الذى أدى بهذا الأخير الى القول بأنه ليس هنالك
يقين فى الرياضيات وذلك لأنه اعتقد بأنها تأتي كلية من
التجربة الحسية^(١) .

٢ - ويرى « كنت » أن ملكة الفهم *faculté d'entendement*
تفسر الضرورة التى تلزم الذهن دائما بالأخذ ببعض المعتقدات
المتصلة بطبيعة الأشياء . فالذهن لا يمكن أن يفكر فى "أشياء
التي يدركها الا ويسلم حتما بأنها مسببة أى أنها معلولات
لعل ، فمبدأ العلوية *Principe de Causalité* أعنى ألا شئ،
يحدث الا وله علة ، مبدأ قسائم فى الذهن ، واذا كان « كنت »
يجارى هيوم فى أن هذا المبدأ لا يمكن اشتقاقه من التجربة
الحسية ، أعنى من الانطباعات الحسية ، فانه يرى أن تجريبية
هيوم تعجز عن تزويده بهذا المبدأ ، وأنه لابد من استكماله

(١) ارجع الى الفصل الثانى من الباب الثانى من كتابنا

هذه التجريبية بالافرار ببعض الخصائص العقلية التي لا بد منها لتحقيق التجربة . هنالك خصائص كلية ضرورية لازمة لكل تجربة يدعوها « كنط » بالمقولات Catégories منها الكيف ، والكم ، والعلاقة ، والجوهر ، والامكان ، والعلية . فنحن لا نستطيع أن نفكر في كرسى مثلاً دون أن نرى أنه واحد . وأن له كيفية ما ، وأن له علاقة أو ليس له علاقة بأشياء أخرى ، وأنه موجود وأنه ممكن .

ومبدأ العلية على غاية كبيرة من الأهمية . وهو في نظر « كنط » مبدأ ضروري ، وهو دعامة العلم . ومجال المبدأ الظواهر فحسب أى نطاق التجربة ، فهو ضروري لكل تجربة . والذهن هو الذى تقوم فيه مقولة العلية بين المقولات العقلية الأخرى . وهذه المقولة هى التى تجعل التجربة ممكنة .

٣ — أما ملكة العقل Faculté de Raison ، فهى ضرورية لتفسير أفكار ثلاثة في العقل : فكرة النفس ، وفكرة العالم ، وفكرة الله .

إذا كانت الحواس تمثل التجربة عدداً من الاحساسات المختلفة ، وإذا كان فهمنا يمثل التجربة على أنها عدد من التصورات ، فما الذى يجمع بينها ؟ كيف يحدث أن كل هذه الأجزاء المختلفة لتجربتنا تتوأم على النحو الذى نلاحظه

واذا لم تكن تجتمع صدفة واعتباطا أليس لنا أن نرى أن ثمة مبدأ كهذا يجب أن يكون أعلى من جميع الادراكات الخاصة وهو يوحدنا جميعا ويؤلف بينها ؟ لابد أن يكون هنالك مبدأ موحد أعلى من كل تجربة ، هذا المبدأ هو الذهن أو النفس •

الذهن هو المبدأ الذاتى *principe subjectif* الموحد للتجربة • ولكن التجربة تتطلب مبدأ موضوعيا *principe objectif* موحد • هذه الوحدة الموضوعية *unité objective* هى العالم • وعالم الموضوعات أو الأشياء يختلف عنى أنا ، الذات العارفة *sujet connaissant* • فهذه الموضوعات تبدو قائمة جنبا الى جنب وان كنت أنا أبدو متحركا • هذه الموضوعات يبدو فيها انسجام واتساق ، فهناك مبدأ يربط بينها • و « كمنط » لا يعرف طبيعة هذا المبدأ فهو يدعوه *noumène* أى الشئ فى ذاته ، وهو قائم خارج التجربة ، أما الشئ القائم فى التجربة فهو الظاهرة *phénomène*

واذا كانت لدينا وحدتان ، وحدة ذاتية ووحدة موضوعية • فهل تظلان منفصلتين أم أن هناك ما يوحد بينهما ؟ ان التجارب تجارب لأنها تجارب على موضوعات ، والموضوعات موضوعات لأنها جرت عليها تجارب ، فكلها مرتبطة ارتباطا لا انفصام فيه • والمبدأ الموحد هو الله •

وهنا يقف بحث « كنط » فهو لا يستطيع أن يعرف طبيعته الله ، فهذه المعرفة خارجة عن نطاق المعرفة العلمية الناقصة على الظواهر .

امكان العلم :

ما هو العلم ؟ وكيف يمكن أن يكون ممكنا ؟

ان العلم في نظر « كنط » يتناول بالدراسة الظواهر بحسب ، فهو لا يصل الى معرفة الأشياء بالذات ، النومين Noumènes ، والعلم ممكن في هذه الدائرة بدائرة الظواهر . ومقولتنا المكان والزمان espace et temps القائمتان في العقل هما اللتان تجعلان التجربة ممكنة . « فكنت » يرى أنه وان كانت معرفتنا تبدأ من التجربة ، الا أنه لا يترتب على ذلك أنها تنشأ منها . ذلك أن هناك معرفة مستقلة عن التجربة، وعن جميع انطباعات الحواس هذه المعرفة هي المعرفة الأولية a priori وهي لا بد منها لكي تتم المعرفة التجريبية أى البعدية a posteriori . والعقل هو الذى يضع قوانين الطبيعة فنحن من ثم نعرف الصورة الكلية للطبيعة معرفة أولية .

فالعقل لا يمكن أن يفكر ويحكم الا باستخدام المقولات الضرورية القائمة فيه والتي لا يتم بدونها تجربة . والمقولات

ليست موضوعات ولكنها خصائص لا يمكن بدونها أن يتم ادراك الموضوعات في التجربة • وليس في وسع العقل أن يعرف الا اذا حكم على الموضوعات الحسية في اطار هذه المقولات • ويميز « كنت » نوعين من الأحكام •

١ — أحكام تحليلية jugements analytiques

٢ — وأحكام تأليفية jugements synthétique
فالحكم التحليلي يعبر عن شيء موجود أصلا في موضوع الحكم • فنحن نقول « ان السماء زرقاء » وفي هذا نفسر فحسب ما هو معروف أصلا من معنى السماء فهنا حكم تحليلي • أما الحكم التألفي فلا يكون محموله متضمنا في موضوعه فهو ينطوي من ثم على جديد • فقولي ان « قميص مزق » هذا المحمول أمر جديد ، اذ ليس من طبيعة كل قميص أنه يكون ممزقا ، وانما يدل على حالة جديدة صار اليها القميص •

واذا كنا فحسب نحلل ما نعرفه من قبل فلن نصل الى معرفة جديدة واذا كنا نؤلف أحكاما مما يصل اليها من انطباعاتنا الحسية فنسصل الى جديد • والحكم التألفي البعدي a posteriori يزودنا بمعرفة كلية مطلقة أعنى المعرفة التي يتطلبها العلم • ان العلم معناه معرفة القوانين العامة الكلية التي لا استثناء فيها • فالعلم يقتضى المعرفة الضرورية الكلية بالعالم لا بعمليات الذهن • والعلم يسعى الى معرفة كل جديد •

ومادامت الخصائص الكلية الضرورية للظواهر تصدر عن الذهن،
فإن اليقين الذى يسمى اليه العلم قائم فحسب فى الأحكام
التأليفية الأولية :

Jugements synthétiques a priori.

والنتيجة التى ينتهى اليها « كمنط » هى أن اليقين ممكن
فى العلم ، ولكننا لا نصل الى اليقين من الأحكام التأليفية البعدية
Jugements synthétiques a posteriori بل من الأحكام
التأليفية الأولية . أن العلم يدرس عالم الظواهر الطبيعية :
ويمكن أن يصل الى نتائج يقينية بصددها لأن العقل يزودنا
بالعناصر الأولية اللازمة لتحقيق الظواهر فى التجربة .

منالية هيكل

الجدل :

بنى « هيجل » (١) صرح مذهب فلسفى شامخ ، زحمه بمصطلحات ليس من اليسير فهمها ، وذلك لأنه يصعد الاسى آفاق لا يمكن التعبير عنها الا بتصورات بعيدة عن المألوف • وموقف « هيجل » عامة شبيه بموقف كل من « هيوم » و « كـنـط » ، ليس يمكن أن تكون هنالك معرفة لما لا يمكن معرفته • أو بعبارة أخرى كل ما يقع خارج التجربة تماما نجهله ، ولا يمكن معرفته •

بيد أن « هيجل » يرى أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنعة على المعرفة • ونحن حين نبحث فى المضمونات المنطقية نكتشف أن لها طبيعة باطنة وبناءا باطنيا ، ووجهة ضرورية ، لا يمكن أن نزلها جانبا ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها — كما فعل ذلك « هيوم » و « كـنـط » فيما يلوح — فإذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى فان هاتين الفكرتين مرتبطتان فى الداخل وفى الخارج • وعلى ذلك فافتراض أن شمة شيئا يقوم خارج التجربة فيه تخط لحقيقة أصيلة هى أن « الداخل » « والخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر • فكل ما هو (خارج التجربة) فهو كذلك بالنسبة « لما هو داخلها » فحسب •

وبينما يبنى « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ، ينهض الجدل الهيجلى (١) على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يمجج الفكر بالحركة ، وثبت حركته فى تاريخ الحياة الانسانية فيحقق فى تيار هذا التاريخ تطورا لا يمكن أن يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصرأ فى نطاق امكانيات محددة لدارت الحياة الانسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها . وانما الدليل على ازدهار هذه الحضارات، أن الفكر زأخر بامكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعا فى الماضى والحاضر وستحقق أيضا فى المستقبل .

ان « هيجل » يفهم الفكر فهما (ديناميا) حركيا ، يختلف عن فهم أرسطو الثابت ، وكيف يمكن أن يصور لنا « هيجل » هذه الدينامية المبتوثة من الفكر الى الحياة ، ان لم يكن فى اطار ميتافيزيقا عامة ، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تدميرهم ظاهرة من المظاهر بغية الكشف عن طبيعة هذه الظاهرة . والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الانسانية ، هى تاريخ البشرية ، هى ذلك الصراع الدائم المتمثل فى أحداث الحياة وتقلباتها .

(١) ان فلسفة « هيجل » فلسفة مثالية عقلية تؤمن بان العقل امكانيات لا حصر لها ، وسبيلنا الى الانتفاع بها واستثمارها اداة متينة هى «الجدل» . لذلك ينبغى أن نلاحظ أن منهج «هيجل» يستند الى أساس مختلف عن ذلك الأساس الذى ينهض عليه منطق أرسطو .

هكيف يمكن لهيجل أن يتصدى لتفسير هذا كله مستعينا بمنطق ثابت وقضايا قياسية ، مستخلصا نتائج من مقدماتها • لا بد له إذن من أداة جدلية ، ويمضى هذا الجدل فى كنف وحدة عقلية شاملة • وفى إطار هذه الوحدة حركة متصلة يثيرها العقل • فما من فكرة الا وتوضع موضع المناقشة والتحليل ، وتبرز لها فكرة مناقضة لها ، حتى اذا ما ناقشنا هذه الأخيرة وحللناها فى كنف الصراع بين الفكرتين ، أمكننا أن نصل الى التوفيق بين الفكرة ونقيضها فى فكرة تأليفية لا نلث أن ننتقل منها الى نقيض لها وتستمر هذه الحركة الجدلية دون انقطاع •

وهذه الحركة الجدلية المتصلة هى التى تتيح لنا أن نصل الى أفكار جديدة ، وتجعلنا لا نرضح لصيغ جوفاء تجثم على عقولنا فلا نستطيع الافلات من سلطانها •

ان فلسفة « هيجل » فلسفة عقلية مثالية ، والجدل هو العمود الفقرى لهذه الفلسفة • وفلسفة « ديكارت » فلسفة عقلية ، ولكن الجدل لا يشغل منها الا لحظة واحدة • فديكارت يمارس الجدل العقلى فى صورة الشك المنهجي حتى اذا وصل بالكوجيتو الى اليقين الأول طاب نفسا وتسلسل من يقين الى يقين • ان فلسفة « ديكارت » هى فلسفة اليقين ، بينما فلسفة هيجل هى فلسفة الحركة الجدلية • وبينما تتكشف طاقات الفكر

متميزة واضحة مشرقة في طبائعه البسيطة • نجد أن للفكر عند « هيجل » طاقات لا تنفد ، منها ما هو معلوم لنا ، ومنها ما برح مجهولا •

ان « هيجل » و « ديكارت » يلتقيان عند أساس واحد هو الفكر ، الا أن الأول ينطلق الى آفاق بعيدة • ولنبداً باليقين الأول عند « ديكارت » : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » • فليس هنالك حقيقة أشد اشراقاً من الفكر • ولكن هذه الأنا ليس عند « ديكارت » نجدها معتمدة عند « هيجل » • ان الأنا ليس فيها تحدد ، وليس لها خصائص ولا سمات ، فهي بالعدم • نشبه • ان الفكر البحث المنعزل ، والمادة البحث المنعزلة كلاهما عدم • ولو ظلّا على هذا النحو لما كان لنا سبيل الى معرفتهما ، مادة أو فكريا • ويمكننا أن نشبه الفكر بالأنا والمادة باللا أنا ، ولا بد لهذين النقيضين من تأليف يجمع بينهما على طريقة « هيجل » الجدلية ، هذا التأليف هو الوعي •

وتطور العالم ليس نتيجة عفوية عشوائية ، وانما هو تعبير عن حركة عقلية ، وتضم هذه الحركة في صميمها الفكر والوجود • فهي ذات وموضوع في آن واحد • ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك التي عند كل من « ديكارت » و « كمنط » • فالعقل عند (ديكارت) يجمع اليقينيّات التي بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد • وعند « كمنط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية عامة كلية مطلقة ضرورية ، واذا كان « كمنط » لم يغفل

التجربة كما أغفلها « ديكارت » فقد كان حريصا على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها • أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التي تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة • ومن ثم فليس هنالك تعارض في الطبيعة بين المادة ، والعقل • والاختلاف بينهما في الرتبة ، فالعقل أسمى رتبة من المادة • فعند « هيجل » تنتهي ثنائية الفكر والواقع ، وهي الثنائية التي نجدها عند كل من « ديكارت » و « كمنط » •

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف تحققت هذه الوحدة بين الذات والموضوع ، بين الفكر والواقع ، في سياق التاريخ • كيف أن الفكر قد أثبت تباعا في التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر في الحاضر هو خير معبر عن تشكل العالم تشكلا عقليا بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ • وتنحل الفكرة المطلقة التي يتمثل فيها الالتحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذي يلوح في البداية غريبا عنه ، ثم يتحقق الالتحام مرة ثانية بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغ الواقع في صور عقلية • وينجم عن هذا أفكار متجددة أو تصورات ، هي ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع ، بل هي الواقع نفسه • ففي التصور امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية ودور التصور هنا أشبه — عند هيجل — بدور السيد المسيح •

فالتصور — على هذا — رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الانسان وبين العالم الخارجى • فتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر وحركة التاريخ هى حركة الفكر • وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون الا بالفكر المبتوث فيه • ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ، ففى التاريخ يتم الاتحاد بين الذات والموضوع باتحاد الفكر والواقع • وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقلى متواجدا دائما أبدا مع الواقعى ، فان « هيجل » يهاجم الفلسفة القطعية ، التى لا يعنىها الواقع الشخصى ، وانما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحث المنزى • ويهاجم أيضا الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية ، وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة ، ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه الى الواقع وجعلت البحث العلمى مرئكرا على الملاحظة والاستقراء والتجربة فقد ذهبت جهودها بددا لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها •

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الذى يخلو من كل مضمون حى ، وانما الواقع هو حركة دائبة لا يمكن أن تتصل وتستمر الا بفضل الفكر • وعلى هذا الاساس يأتى المنطق جياشا بالحياة ، معبرا عن حركة الافكار المندمجة فى صخب الواقع • فاذا اشتغل المنطق بالتصورات ، فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الافكار الجوفاء المجردة ، بل معناه أنه

ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ،
وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه
بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما
هو عقلى ، وفى هذه البوتقة تتلاقى المتناقضات التى لا بد منها
لحركة الواقع وتتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور .
والجدل الهيجلى يعنى التعبير فى صدق عن الواقع الحى ،
سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى أو فى الحاضر ،
أو فى المستقبل . وحين يصدق الجدل فى التعبير يبرز لنا تلك
العناصر التى يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر .
وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضى الى تدمير الواقع
وتهامته ويؤدى الى بث الفوضى فى نشاطه . ولكن التناقض
عند هيجل ايجابى بنائى . وهو شرط جوهري لتطويع الواقع
وقد يمكن أن يكون التناقض هداما لو أدى الى أن يدمر الطرفان
النقيضان أحدهما الآخر : ولكن الواقع أنه من هذا التناقض بين
الطرفين ينبثق الطرف الثالث متمثلا فى شىء جديد . وكان هذا
الشىء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ،
وتلك سمة أساسية لما نلاحظه فى الواقع الانسانى من صيرورة .
فالتناقض عند « هيجل » مصدر زاهر بإمكانيات التطور وحوافز
التقدم .

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحي للواقع . فالتغلغل
فى صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التى تتبدى
(م ، ١ — المعرفة)

في الصراع بين المتناقضات ، وتتمثل في عملية تنافس جذرية في صميم الوجود الانساني . هذا التنافس يقضى الى تأليفات مثمرة تؤدي دورها ولا تتقف عند حد ، بل تتمخض عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جيدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشرى زاخرا بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الانسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » . ففي اطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الابداع في الطبيعة البشرية .

ظاهرة الفكر :

وفي كتاب هيجل « ظاهرة الفكر » دراسة محورية لفلسفته كلها بحيث أننا لا نستطيع تحديد مكانة « هيجل » — الا من ثنايا دراساته في هذه الكتاب . ان الحقيقة — في نظر « هيجل » — قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا ونحن نعيش بالفعل في الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة ذاتها بل تصور الحقيقة .

ان الحقيقة — على حد قول « هيجل » — ، هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائبة المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هي ذلك المطلق الخفي

الذى يجذبنا دوما الى النشاط والحركة والتجدد والانطلاق .
فهو معنى ذلك أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفيا عنا . لو
كان الامر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة عن
الواقع . وليس هذا رأى « هيجل » ، بل على العكس ، ان المطلق
الهيجلى مطلق دينامى لأنه واقعى . وتصور المطلق تصور
بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذى يكشف لنا عن
طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور عند « هيجل »
تصور منبثق من الواقع الحى . التصور عند « هيجل » هو
حركة الفكر ، وحركة الفكر تمثل حركة الاشياء . وبالتصور
نستطيع أن نملك فى قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا
ويرتقى .

لقد كان الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفة
القطعية ثنائية الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على
القضاء على هذه الثنائية ، فالفكر عنده هو الوجود والوجود هو
الفكر ولا سبيل الى الفصل بينهما . ان الفكر « بثوث فى ثنايا
وجودنا » أن الفكر هو كياننا ، وهو وعينا بالعالم من حيث أن
العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق
الوجود :

١ — أن نميز فى الاشياء ما هو جوهرى وما هو عرضى ،
ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع ، وما لا يعدو أن يكون
مظهرا عارضا لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أى أن نبذل غاية جهدنا لكي نتمثل الطريقة التى يتشكل بها الواقع فى العالم وفى وعينا •

هذه الخطوة الثانية هى الخطوة الجدلية الصحيحة ، وهى التى تجعل التصور مرتبطا بالكلى ارتباطه بالجزئى والفردى ، منتقلا من الفرديات الى الجزئيات الى الكليات ، ثم من الكليات الى الجزئيات الى الافراد • أى أن التصور يظل فى حركة دائبة ، فإذا رمزنا للكلى (أ) وللجزئى (ب) وللفردى (ج) ، فإننا يمكننا أن نرى ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (ج) الى (ب) الى (أ) ، من (أ) الى (ب) الى (ج) • ومن (ب) الى (ج) الى (أ) • أى ليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن فى المنطق القديم • انما هنالك مرونة فى انتقال التصور بين هذه التشكيلات الثلاثة ، وهذه المرونة وحدها هى التى تتماشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض • ولو كان الواقع ثابتا على حال واحد لكان الانتقال محددًا تحديدا ثابتا أيضا •

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيجل » • فالتصور عنده مندمج فى الواقع ، فردا أو جزءا أو كلا • فهنالك فى صميم التصور ثورة على الروتين • فالفكر بتصوراته يقضى على الحدود التى تقف فى سبيله فى العالم الفيزيقي أو العضوي أو الاجتماعى •

اليقين الحسى :

ولننظر الآن فى لحظات المعرفة عند « هيجل » . اذا كان التصور هو ثمرة للوعى . واذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتى به الحس الينا من يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعى لم تنهيا له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى . نعم ان الوعى يملك الموضوع على ما هو عليه ، فالوعى هنا هو (الأنا) والموضوع هو ذلك المعطى الحسى المباشر المائل أمامه . وفى هذه اللحظة لا يميز الوعى بين الأنا وبين الموضوع فالوعى هنا وعى حسى وموضوعه هو العالم المحسوس ، وهو لا يعرف عن هذا الموضوع الا أنه قائم مائل أمامه . ان هذا الموضوع هو كل ما نعرفه ، وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم الحسى فى أفكار ، وانما العالم موجود على ما هو عليه . ان هذا العالم المعطى أمامى هو الحقيقة . ولكنه ليس الحقيقة الاصيلية ، ان هو الا الحقيقة الظاهرة ، ذلك أن الوعى ما يكاد يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع أبعد ما يكون عن الحقيقة .

اذا أطلقنا على الموضوع الحسى المائل ازاينا كلمة (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذى يشغله (هنا) لتبيننا بوضوح مدى ما فى هذه التحددات من حركة ومرونة . فاذا قلنا « الآن يبسط الليل جناحه » فربما

أعقب ذلك مباشرة « الآن لاح الفجر » • ففى غمضة عين انتقلنا من موضوع حسى الى موضوع حسى آخر • واذا قلنا: « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع فمثل هذه التصورات : الليل : الفجر ، الشجرة ، المنزل ، • • • هى معانى أعمق من أن نحيط بها ونحصن محصورون فى نطاق الوعى الحسى • ولا يمكن أن نصل الى هذه المعانى الا اذا تطور وعينا هذا وارتنقى • فالوعى الحسى على هذا قاصر عن الانطلاق الى آفاق تفتحها أمامه تصورات • اذن لا بد لهذا الوعى من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل فى أعماق التصورات •

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا : « هنا شجرة » يمكننا أن نقول : « هنا لا شجرة » (منزل أو حديقة) ، فقولنا (هنا) ينطوى أيضا على (اللامنزل) • ففكرة السلب ماثلة دائما حتى فى لحظة الايجاب • ولا بد من مثل هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا ، فلو أننا وقفنا عند فكرة الايجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا فى تجربتنا عند حد لا نتخطاه • ولكن مثل فكرة السلب أى بروز التناقض هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى الى دائرة أوسع منها • فبالتناقض وبالتناقض وحده يتيقظ الوعى ويرتنقى • واليقين الحسى ان هو الا خامة أولى تتشكل فى ظواهر ترداد وضوحا كلما تبدت المتناقضات

وبرزت الاختلافات • ويزداد الوعي نضجا ما دام قد انطلق من دائرة المعطى الحسى وانفتحت أمامه السبل للنظر فى الظواهر الجديدة التى تتميز وتنصح وتختلف فيما بينها بفضل التناقض • وما يكاد الوعي يتقدم حتى يتهافت اليقين الحسى وتنطمس معالمه ، ويترك المجال للتصور • وتبقى العلاقة بين الوعي والظواهر وثيقة دائما ، فالوعي يستمد كيانه من تلك المواجهة بينه وبين المعطيات ، والمعطيات تتشكل فى صورتها بفضل المواجهة بين الوعي وبينها • ولكن المعطيات تتغير وتتشكل ، وتنقل من حال الى حال • بعضها يختفى وبعضها يظهر ولكن ثم أمر واحد يبقى ، هو « الأنا » •

ان الموضوعات تمثل للوعي بطرائق عديدة ، بالنظر واللمس والذوق والسمع والشم ، فهى تعطى له متفاوتة ومتفرقة ومختلفة • ولكن الوعي وحده هو الذى يظل محتفظا بطابعه مبقيا على هويته خلال هذا الاختلاف والتفاوت الملازمين للظواهر أو المعطيات •

الادراك :

تبينا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل الى الحقيقة على اطلاتها • وانما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز الى النظر، وفى اثارة الأنا للتحليل والبحث • فاليقين الحسى لا يشكك موضوعا حقيقيا ، وانما هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع • وعلى

هذا فهو أدنى مراتب المعرفة • فهو يعرض على الموضوع في
كيفية لا يستطيع أن يفسرها • والوعى الفلسفى يرى أن
الموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر اليه له حدان :

١ — الموضوع المدرك •

٢ — والذات المدركة •

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة يتنقل بين الذات والموضوع،
تارة هنا وتارة أخرى هناك • ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل
الجمع بين النظر الى الذات من جانب والى الموضوع من جانب،
آخر • وحين تشير الذات الى موضوع فان هذا الموضوع يلوح
لنا فى الحال واحداً مع أنه من جانب آخر أى جانب الموضوع —
ليس واحداً • بل باقية من الكيفيات • فمثلاً فص الملح واحد اذا
نظرنا اليه من الذات ، فاذا تأملنا فيه من جانب الموضوع
نجد أنه تتساقط فيه كيفيات كالشكل المكعب والعنصر الثقولى
واللون ، وبفضل هذا التساقط بين الكيفيات معا وفى آن واحد
يكتسب فص الملح موضوعيته فموضوعيته على ذلك موضوعية
مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات فى ملائسات معينة •
وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل
موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البللور •
فالموضوع موجود اذن بفضل كيفياته • وقد لاحظنا بمسدد
الليقن الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) الى الجزئى.

(ب) الى الكلى (ا) . وفى الادراك ينعكس الوضع ، فاننا فى الادراك نبدأ أولا من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ومن هذه القاعدة ، قاعدة الكلى ، نسعى للوصول الى الشيء . أى الى الفردى الذى يشغل مكانا معيناً ولحظة زمانية محددة ، وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعية وهى التى تمثل الجزئى . فأين هو الشيء اذن اذا كانت خصائصه وكيفياته لا توجد فيه فحسب انما توجد فى غيره من الاشياء أيضا .

فالشيء البسيط الشيء الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ، ليس الا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكيفيات . فالمالح ليس متبلورا الا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلا للذوبان موصلا جيدا للحرارة ، وللمغنطة . ولكن هذا الشيء الوحيد البسيط لم يتهيا لنا أبدا أن نراه ، هذا الشيء البسيط الوحيد هو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه ، انما ادراكنا يقتصر فحسب على الكيفيات التى تتساقق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشيء المدرك . فليس أمام وعينا على هذا الا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكشف أن الشيء الذى نبذل جهدنا لادراكه ، انما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ان الشيء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والايقاع والوزن والاتصال الكهربائى والمغناطيسى . ونحن نعتقد أنه شيء واحد ، وأنه مع هذه

الواحدية فيه يمكننا أن نميز بين صفات مختلفة ، فاننا نستطيع أن نتذوق طعم الملح ، ونستطيع أن نرى البياض المائل فيه . ومع ذلك فهذه الكيفيات في وضعها القائم في الشيء لا يمكن أن يكون لها صفة العموم ، انما هي كيفيات مرتبطة بالاحساس الخاص وهذا الاحساس الخاص تنهض به الأنا ، فكان كيفيات الاشياء تنتمي الى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن في الوسع ادراك هذه الكيفيات مجتمعة ، وتمثل الشيء كموضوع واحد . وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل في الاشياء . وانما هذه الكيفيات ان هي الا تلك الادراكات المنتمية للأنا والتي يمكن للأنا بواسطتها أن يتمثل الاشياء . وهذه الكيفيات من حيث هي مبددة متعددة متفاوتة مختلفة . والذي يجمعها في صعيد واحد هو « الأنا » . فالفضل أولا وآخرا للأنا في الادراك . وبناء على ذلك يمكننا أن نحلل كنه الشيء المائل أمامنا :

١ — الشيء يوجد لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ — الشيء يوجد لغيره من حيث أنه لا يوجد الا الوعي . ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشيء لذاته ، يتعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة دائما منبثقة من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة اليها نلاحظ أن الموضوع

المدرک هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها بساطة المعرفة التى نجعلها منها . ومع ذلك ، فهذه الظاهرة هى التى تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة فى العالم هى الفكر . فذلك الشئ الذى نملكه فى قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً أو خارجاً عنا ، إنما هو شئ منبثق منا ، من حيث أن كیفیاتة وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكان فكرة الشئ أو الموضوع ليست الا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو (لا أنا) ، أى تغدو شيئاً أى تغدو موضوعاً . فكأننا قد انتقلنا من اليقين الحسى الى الإدراك ثم عدنا مرة أخرى الى اليقين الحسى فتمثلنا شيئاً خارجاً عنا هو الأنا التى غدت لانعكاسها على الخارج لا أنا ، فكأننا بهذا قد نفينا الشئ كيقين حسى واحتفظنا بالفكر وبالفكر وحده .

الفهم :

وليس معنى انطباع الموضوع فى مرحلة الإدراك انه ينزوى بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد ، وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التى تبينها فى مرحلة الإدراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

والواقع المعقول عند « هيغل » ليس هو « الشئ بالذات » عند (كمنط) فالشئ بالذات — فى نظره — مجرد فرض مستعص على التحقيق . فما هو هذا الواقع إذن ؟ وكيف يمكن أن يتخلص

« هيجل » من المأزق الذى ورط نفسه فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشئ (يقين حسى) ، ثم تمثل الموضوع لغيره ككيفيات (الادراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ولكننا نتوسل فى الوصول اليها من آثارها ؟ لا بد أن هنالك سببا لوجود ، ويطلق « هيجل » على هذا السبب « القوة أو الطاقة ». وهذه القوة أو الطاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد . فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرًا باطنيا كامنا وراء الظواهر ؟ اننا نرى الواقع من زاويتين :

١ — زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكانا تجتمع فيه صفات تحمل اليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

٢ — يتمثل الواقع طاقة وراء هذه الظواهر كلها ، لا نعرف لها كنهًا . ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع الا اذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . ان الواقع فى نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التاليفية التى تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها فى كل شامل . هذا الكل الشامل هو ما نسميه بالحقيقة . اننا لو تأملنا فى مختلف الظواهر لرأينا دائما أن شبه قطبين فى كل ظاهرة ، وأن هذين القطبين متناقضان متناظران ، ومع ذلك فهما لازمان لتحقيق الظاهرة ، فهناك فى الكهرباء السالب والموجب وبالتقاءهما تحدث الظاهرة الكهربائية ، وكذلك الشأن فى المغناطيسية ، وحيثما نظرنا الى الظواهر ، مادية

وانسانية ، في الطبيعة في التاريخ البشرى رأينا هذا التأليف
بين القطبين المتنافرين •

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين
أساسيين :

١ — لو أننا تأملنا في الظواهر لتبيننا مدى ما بينها من
اختلاف ندركه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي
تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا •

٢ — ولو أننا نظرنا ثانية نظرة تأليفية لرأينا أن هذه
الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضع
مقوماتها في موجود كلي بسيط ، هو الطاقة الكامنة وراء هذا
التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة •

ماذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ أن هنالك
عالمًا حسيًا ، هذا أمر لا شك فيه • ولكن لا يمكننا أن نستمد
معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ
لمرحلة اليقين الحسى ، وهي مرحلة مقفرة • إذن لا بد أن نسمو
على هذه المرحلة الى مرحلة ما فوق الحس حيث « القانون »
الذى يدير حركة الظواهر • وبفضل القوانين تتمثل الظواهر في
نسق عام شامله •

والنظر الى الظواهر على أنها تمضى على سنن قوانين
هو فهم الظواهر • هذا المفهم يشكل لنا تصورا سليما للواقع

الذى نعيش فيه • فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقين الحسى ومن الادراك • أما وقد نفذنا بالفهم الى أعماق الظواهر الحسى ومن الادراك • أما وقد تفقنا بالفهم الى أعماق الظواهر هاننا لم نجد الا الفكر • فالواقع ينطوى اذن على الفكرة ولولا هذا ما كان فى الامكان أن نصل الى حقيقة الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الادراك •

ان الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر • فالموضوع لذاته لا زال مفلتا منا وليس معنا الا الموضوع لغيره • ليس معنا الا الأنا التى تواجه الموضوع وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى الى الادراك الى الفهم •

الوعى بالذات :

لقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الامر أولاً وآخراً فى المعرفة مرجعه الى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على أكمل وجه انما يكون فى الوعى من حيث هو • ان الاشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والادراك والفهم تلوج لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج ذاتنا • فالمرحلة التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن أن نعتبرها مرحلة من أجل الوعى بالذات وليس فى استطاعتنا أن ننزل مرحلة منها عن سائرها •

والأنا هى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة من تلك المراحل التى قطعناها • هى ذلك المحور الاصيل الذى يدور

حول نشاط الفكر . هي تلك النقطة الارتكازية التى يناط بها تحقيق الوحدة والشمول . والانسان من حيث هو كائن حى . فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التى تنبض فى الكون وهو منفصل عن الحياة من الخارج متحد بها فى الاعماق فى آن واحد . والحياة لا متناهية ، ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا أحاطنا بها بالفعل احاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا فان عدم احاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائما السى التأمل .

وعلى هذا فالحقيقة التى يتمثلها وعينا هى ذلك الكل الشامل اللامتناهى الذى لا أستطيع أن أحيط به بفكرى . والمعرفة هى ذلك النشاط المتصل الذى يبذله الوعى دائما أبدا من أجل الاحاطة بالحقيقة . وهنا فى ذروة الميتافيزيقا الهيجلية ، نجد كل شىء بين يدى الفكر ، والوعى هو منبع النشاط الفكرى الذى لا ينضب . والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دواما الى الاحاطة به ، هى الحياة التى تتراعى أطرافها وتقلت من التحديد .

الوضعية

أوجست كونت :

ينعقد اجماع مؤرخي الفلسفة على أن « أوجست كونت »
(١٧٥٧ — ١٧٩٨) هو الذي أرسى دعائم فلسفة ذات شأن
عظيم في المعرفة ، تلك هي الفلسفة الوضعية ، ويلتمس « أوجست
كونت » في الوضعية أساسا متينا لبناء اجتماعي متماسك .

وتصطدم فلسفة كونت في عنف مع فلسفة هيجل (١) ، فقد
كان « كونت » يمقت كل تأمل ميتافيزيقي (٢) أيا كان لونه . فقد
درس كونت العلوم الطبيعية وكان على بينة ودراية بما حققتها
من نجاح وما أصابته من توفيق . وارتأى أن الفائدة التي
جناها الناس ، عامتهم وخاصتهم على حد سواء ، من ثمرة
الدراسات العلمية فائدة عظيمة في مختلف ميادين الحياة ،
بينما الفلسفة المثالية وما تنطوى عليه من تفكير مطلق تتعالى
على الناس تنأى عن الحياة العملية .

(١) كان هم (هيجل Hegel) الاول متجها الى التوفيق
بين الذات والموضوع اللذين فرق بينهما (كنت) ، واللذين اسرف
في حل مشكلتهما كل من (فشته) و (شلنج) اذا ألفى الاول الموضوع
مكان ذاتيا مطرغا ، وقضى الثاني على الذات فكان موضوعيا
متغالبا . اما (هيجل) فوحد — كما رأينا — بين العنصرين في
وحدة مليا هي (المطلق) .

(٢) انظر الدرس الاول من كتاب « كونت » (دروس في
الفلسفة الوضعية) . ناقش (الرد على الوضعيين) انكار
الميتافيزيقا . ص ٢٨ — ٥١ من كتاب (محاولات فلسفية) للدكتور
عثمان أمين . مكتبة الانجلو المصرية — القاهرة ١٩٥٢ .

ان أهداف العلم في نظر « كونت » ينبغي أن تكون حقاً للناس جميعاً ، وغرض العلم هو البحث عن المعرفة التي تعين الناس على أن يحيوا حياة سليمة سعيدة . فالعلم ينظم المعرفة ، ويزودنا بالقدرة على التنبؤ بمصيرنا في المستقبل ، ويمكننا من أن نتحكم في الطبيعة ونسخر قواها لخدمة التقدم البشري وتحقيق سعادة البشر .

ويرى « كونت » أننا لا ينبغي أن نقصر جهودنا على الرياضيات والعلوم الطبيعية فحسب ، بل يجب بنا أن نبادر بتطبيق المنهج العلمي على مجالات أوسع ونبسطة على ميادين الحياة العامة ، فنصل بذلك الى تنمية التراث العلمي ، وتهيئ لنا أن ننظم أوضاع حياتنا في المجتمع على أسس مدروسة . اذا تحقق لنا ذلك وأتيح لنا أن نزن تقديراً للظواهر الاجتماعية والأخلاقية بنفس الميزان الذي نزن به تقديراً للاحداث العلمية ، أعنى أن نتبع المنهج العلمي في المجالين ، اذ أتيح لنا ذلك فلسوف يصاحبنا التوفيق في بناء فلسفة وضعية للحياة ، تلهم البشر معتقداتهم وتهديهم في سلوكهم وتضع لهم قواعد راسخة لأخلاقهم .

نحن نفتقر من ثم الى علم للسلوك الاجتماعي نحله ثقافتنا ونختصه ببيئتنا ، هذا هو مثلنا الاعلى ، وهو المثل الذي يلهمنا في كل عصر وزمان . وهذه هي بداية علم الاجتماع الذي

اختتم في أذهان كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون ،
وتبلور في تلك الجهود الجبارة التي بذلها « كونت » لتحقيق
الأمل في دراسة علمية للمجتمع يمكن على ضوءها أن يعمل
العاملون على تقدم الانسان ورفاهيته وسعادته .

ان المطلق (الهيكل) يخلق في أجواز الميتافيزيقا فتكتفه
سحب وغيوم لا سبيل الى تبديدها. وهذا الجدل Dialectique
الذى يدعو اليه « هيجل » أشبه — في نظر كونت — بالعباب
الحواء تغزى الناس وتجذبهم فيقبلون عليها بينما بطونهم تثق
من الفراغ ، فما الذى يسعى اليه العلم اذن ؟

تتبنى الوضعية نظرة « هيوم »^(١) فتتحدى جانبا كل تفكير
أولى a priori ضرورة nécessaire لا يقع في نطاق التجربة
ولا تدركه الحواس . ان الكيفيات الأولية primary qualities
عند لوك^(٢) والنومين Noumènes أو الأشياء في ذاتها عند
كانط^(٣) ، والمطلق عند « هيجل » وكل ما يجرى على هذا النسق
فهو ضرب من الميتافيزيقا ، اذ أنه يتخطى التجربة التى ترودنا
وحدها بكل ما يمكن أن نستوثق منه لأنه وضعى . بيد أن

(١) راجع كتابنا عن فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد —
القاهرة ط — ت ١٩٥٧ .

(٢) ص ١١١ — ١١٦ من هذا الكتاب .

(٣) ص ١٢٩ من هذا الكتاب .

« هيوم » ينتهى كما رأينا (١) الى نتيجة شكية معتدلة أو الى احتمالية ، فموقفه . من ثم موقف يكاد يكون سلبيا . أما « كونت » فقد مضى فى الشوط الى نهايته ، وتملكه الحماس للمنهج العلمى فأمن بثمرات التجارب العلمية ايماناً عميقاً ، فلا ريب عنده فى أن العلم قد انعقد له لواء النصر ، وتوصل الى نتائج ايجابية وضعية فعالة ، أعنى ليست سلبية . بكلمة وضعى Positif فى نظر « كونت » تحمل معنى مزدوجاً ، فهى تجمع معا بين الايجابية واليقين . والوضعية كما ذكرنا تنبذ كل ما يخرج عن نطاق التجربة وتعدده لونا من الميتافيزيقا لا يؤمن جانبه ، والميتافيزيقا سلبية ينترزع فيها اليقين . والوضعية تشدد آمالها على العلم ، فالعلم هو الذى يجلب لنا نتائج تنفعنا فى الحياة العملية .

وقد أخذت الوضعية على عاتقها مهمة الانتفاع بما فى التجارب من ثمرات تتخطى مجال الانطباعات الحسية . فمهمة العلم ليست قاصرة فحسب على تقصى الوقائع وتكديسها ، وتقدم العلم ليس مرهونا فحسب باتساع مجال المشاهدة ، ان العلم يتولى الى جانب هذا كله استخلاص القوانين من مشاهدة

(١) ١١ - ١٢٥ نفس المصدر السابق . انظر كذلك كتابنا : فلسفة هيوم .

الظواهر^(١) • بيد أن هذه القوانين لا يمكن أن تعز متحركة في سلوك الحالم الحسى، فهي ليست عللا للأشياء ، ذلك لأننا لو اعتبرناها عللا لكان في موقفنا هذا تفسير ميتافيزيقى •
فالقوانين الطبيعية ليست في الواقع الا أوصافا للطريقة التي تسلكها الظواهر • فليست القوانين تفسيرا للسبب الذي من أجله تسلك الظواهر مسلكا معينا دون آخر ، فنحن لا نعلم هذا السبب ، لأن علل الأشياء لا تقع تحت حواسنا • ومن هنا نلمس مدى التشابه الغميق بين موقف الوضعية وموقف هيوم^(٢) بازاء قانون العلية • فليس ثمة يقين تام نستند إليه في التسليم بالعلية • والقوانين العلمية التي هي أقرب في طبيعتها الى أن تكون قوانين وصفية منها الى قوانين تفسيرية ، يمكننا أن ننتفع بها في التنبؤ بالمستقبل طالما كنا نفترض أن تجارب المستقبل تشبه تجارب الماضي •

عند هذه النقطة يسلم « كونت » باتساق الطبيعة *uniformité de la nature* ، ولعل في التسليم بهذا الاتساق انسياقا منه الى مجال الميتافيزيقا الذي يحرص على اجتنابه من البداية • بيد أن موقفه من هذا الاتساق ليس

(١) انظر ص ٥٥ من:

Bachelard: Etude sur l'évolution d'un problème physique.

الفصل الخامس عن (أوجست كونت) و (هوربيه) •

(٢) ص ٨٥ — ١٠٠ من كتاب فلسفة هيوم •

هو قضا قطعيًا ، فهو يذهب الى أن القوانين ليست مطلقة بالضرورة بمعنى أن الضرورة المتمثلة فيها ليست ضرورة صادقة صدقًا كليًا . وإقامة قوانين مطلقة نثق من انطباقها وصدقها على جميع الأشياء في كل زمان ومكان ، يتطلب مشاهدة علمية كاملة محيطية لجميع الظواهر أيا كانت في الماضي والحاضر والمستقبل ، في جميع جوانب العالم . وهذه الاحاطة تستحيل علينا ظالمًا كانت المشاهدة العلمية محدودة بقدر بسيط في المكان والزمان ، وبالتالي فليس في الموسع الوصول الى خارج دائرة الملاحظة العلمية .

أضف الى هذا أن التفكير العلمي تفكير نسبي لارتباطه بتكوين الانسان العضوى . وعلى ذلك نرى أن « كونت » يسلم بأن القوانين مهما بلغت في دقتها ، لا تعدو أن تكون قوانين تقريبية . ومهما يكن من أمر فالقوانين العلمية غير من « مطلق » absolu لا يسعنا الوصول اليه . ذلك أنه على الرغم من كون هذه القوانين نسبية أو تقريبية فإنها قد أسدت ، ولا زالت تسد ، للجنس البشرى أجل الخدمات .

هذا موجز لموقف الوضعية من المعرفة ، وتكتمل معالم هذه الصورة حين نلم بطبيعة القانون الجوهري الذي يستند اليه « كونت » في مذهبه كله ، وأعني به قانون المراحل الثلاث . ففي كتابه « دروس في الفلسفة الوضعية » Cours de

« philosophie positive » نراه يقترب حثيثا من معنى الفلسفة الوضعية حين يتوج أبحاثه بقانون المراحل الثلاث . ويعمد هذا القانون ثمرة طيبة لتطبيق المنهج العلمى فى الدراسات الاجتماعية . ومضمون هذا القانون ، الذى يمكننا أن نتصور فى ضوءه تطور الحضارة والتراث البشرى ، أن كل فرع من فروع المعرفة البشرية يجتاز مراحل ثلاثا : المرحلة الدينية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، وأخيرا المرحلة الوضعية . وفى المرحلة الأولى يبحث الإنسان عن علل غائية ، وفى المرحلة الثانية عن قوى مجردة ، وفى المرحلة الثالثة عن القوانين الصحيحة . ولكل مرحلة أوج تصل اليه ، فالله فى قمة المرحلة الأولى ، والطبيعة فى قمة المرحلة الثانية والقانون الكلى فى قمة المرحلة الثالثة . وثمة نمطان من الحقائق تشهد بصحة هذا القانون . فمن ناحية بظهرنا العلم على أنه قد مر بهذه المراحل كلها ، ونرى من ناحية أخرى أن تطور الفرد يلخص تطور الجنس . فالمرحلة الدينية تمثل طفولة الجنس البشرى حيث نلمس نزعة الى تشخيص الأتسياء والقوى ، والمعرفة فى هذه المرحلة تأتى عن طريق المعجزات وما يكشف عنه السحر وما تنم عليه قراءة النجوم ، ومن سلطان الآلهة الذين يملكون أزمة الأمور ويسفرون قوى الطبيعة على ما يشاءون . أما المرحلة الميتافيزيقية فتتمثل بشباب الجنس البشرى. حين يعتمد الناس الى الاعتماد على تأملهم

الشخصى بدلا من استنادهم الى قوى عليا ، وتسليمهم بقدرة فائقة ، وهذا ما خلمسه في تفكير اليونان الفلسفى . وفى هذه المرحلة الميتافيزيقية نجد الانسان يستعيز عن الآلهة بالمبادئ الميتافيزيقية ، مثل ذلك فكرة أفلاطون عن الله ، وأرسطو عن المحرك الأول ، وفكرة المطلق عند هيجل . وحين تبلغ الانسانية رشدها وتستكمل عناصر رجولتها ، ان صح هذا التعبير ، ويتم لها الادراك السليم والفهم الصحيح تصل الى المرحلة الوضعية . وفى هذه المرحلة يتخلى الانسان عن بحثه عن محركات أولى ، وعن ألوان المطلق ، وأنماط الجواهر ، ويقطع عن كل تأمل يفلت من يدى التجربة ويمرق من مجال الاحساس ، ثمثذ يحسر الانسان أبحاثه ودراساته فى مجال التجارب التى تخضع للمنهج العلمى فتتم له بذلك معرفة وضعية علمية .

هذا عرض مجمل لموقف « كونت » من المعرفة ، وقد كان له دون ما ريب أثر كبير فى وضع أسس المذهب الوضعى كما بينا . ولا شك أن للوضعية أهميتها وبالحق قيمتها فى تعزيز الايمان بقيمة العلم ، وحث جهود البشر على استكناه أسرار الطبيعة ، واجتثاث النزعات الدينية والأسطورية المتسلطة على أذهان الكثيرين . وكانت الوضعية ايذانا بحملة عنيفة على الميتافيزيقا ، وقد رأينا أن الوضعية تستند الى الكثير من

آراء هيوم ولكنها تخطت « هيوم » وانصب اهتمامها على التقدم
العلمي والاجتماعي معا . وقد كان للوضعية نفوذ عظيم على
كثير من تيارات الفكر الحديث في أوروبا وفي أمريكا بوجه
خاص^(١) .

(١) انظر تفصيل ذلك في ص ٦٩٨ من :

Daniel. S. Robinson: An Anthology of Modern philosophy
New York. 1931.

الزفة الطمية

الفرقة العلمية ومعتقداتها الفلسفية :

كان لتقدم العلوم الوضعية وبخاصة العلوم الطبيعية على المشاهدة والتجربة أعظم الأثر في نشأة الوضعية كما تبيننا ذلك في الفصل السابق . بل لقد ذهب كثير من المفكرين إلى الاعتقاد بأنه من المستطاع تخطي النتائج التي توصلت إليها الوضعية نفسها ، وقد كان يعزز نظرة هؤلاء ما بدا في نظريات التطور عند « لا مارك » Lamarck و « داروين » Darwin من نتائج أحدثت انقلابا خطيرا في تفهم الظواهر وتفسيرها .

أنصف إلى ذلك ما حققه مذهب تداعي المعاني association of ideas في علم النفس . فأتجه الكثيرون إلى نظرية علمية خالصة تتوخى أن تشمل في نظرة واحدة العالم والبشرية .

بأسرها . وهذا ما يمكن لنا أن ندعوه بالفرقة العلمية scientisme ولا ريب أننا لو أنعمنا النظر لثبينا ثمة فارقا بين الوضعية positivisme والفرقة العلمية الخالصة scientisme

فهما يتفقان معا على نقطة واحدة وهي أن كل ما في العلم سواء أكان علما نفسيا أو اجتماعيا أو طبيعيا فهو يخضع للتحتمية determinisme على إطلاقها ؛ ولا يمكن من ثمة أن يتولد شيء ما إلا بمقتضى قوانين عامة ثابتة . ومن هنا لا يمكن أن يؤمن أصحاب المذهب العلمي وأصحاب المذهب الموضوعي بإمكان قيام معجزة مثلا . ويترتب على ذلك انكسار

للحرية أو حتى للإمكانية ، فظهور بعض العلل يستلزم حتما ، ودون ما تخلف ، ظهور بعض العلولات .

وهنا ينتهى الاتساق بين المذهبين . فالوضفى لا يذهب فحسب الى أننا لا نعرف سر الأصل الأول للعالم والمصائر التى تنتظره ، بل أن هذا السر نفسه مخلق علينا ليس لنا اليه من سبيل . وعلى ذلك فكل بحث يتناول هذا الموضوع فهو لغو فارغ . وينبئ على ذلك ما ذهبت اليه الوضعية من استحالة الميتافيزيقا . فهى لا تعدو أن تكون خرافة ينبغى أن نحذر من الوقوع فى حبالها .

أما أصحاب المذهب العلمى فحين يقتنعون بصحة فرض ما ، سواء أكان هذا الفرض خاصا بالكم أو بالقوة أو بالمادة ، أو بعبارة أخرى اذا كان الفرض يتصل بطاقة معينة *énergie* ، فهى وسع الانسان أن يفسر على ضوءه جميع ظواهر الكون من فلكية وطبيعية وكيميائية وبيولوجية ونفسية واجتماعية ، تفسيراً عقلياً ، ومع ذلك فأصحاب المذهب العلمى لا يؤمنون بمعناية الهية *providence* . فالعالم قوة متدفقة تضى فى تيار من التطور المادى ، ولا تستهدف هدفاً معيناً^(١) .

تصور كهذا ينطوى على مادية خالصة . هو تصور ألبى

(١) ارجع الى ص ٧٤ — ٧٥ من .

H. Wildan Carr : The scientific approach to philosophy.
(London 1924) .

ميكانيكى يخضع ظواهر الطبيعة للحساب والتقدير . ومن ثم نجد أننا يمكننا أن نجمع تفسير الأشياء فى مجموعة من المعادلات الرياضية . وكلما ألفنا أن نفكر فى الظواهر تفكيراً رياضياً كان منهجنا منهاجاً سليماً . ومن هنا تحمس أصحاب هذا المذهب واتباعهم للتصورات الذرية للكيمياء . وترجع هذه التصورات الى ما يقوم بين الأجسام من جمع وتفرق وتآلف وتناثر . الى حركة الذرات وانتقال الجزيئات *molécules* . ومن هنا كان الحماس للتصورات المتصلة بحركة الجزيئات فى الطبيعة لأنها ترد الحرارة والضوء والصوت وجميع قوى الكون الى ذبذبات وتموجات يمكن أن نعرفها بحساب دقيق وبمعادلات مضبوطة . ومن هنا كان ذلك الحماس الشديد للنظريات التطورية لأنها تفسر تكوين الأنواع بطريقة آلية تتحكم فى التغيرات التى تطرأ على الأفراد . مثل هذه التغيرات ، اذا كانت ناجمة عن حركة موفقة ناجحة أدت الى سعادة أصحابها واذا كانت على عكس هذا جرت عليهم الشقاء . وينجم عن هذا التصور حتما سيادة مبدأ « البقاء للأصلح » . ومن هنا كان الحماس للنظريات النفسية من قبيل نظريات « تين *Taine* » و « سبنسر *Spencer* » ، تلك التى تذهب الى تصور احساساتنا المختلفة تصوراً آلياً باعتبارها مركبات من وحدات من الاحساس تنتج الاحساسات المختلفة التى تتميز من وجهة الكيف ، واحساسات أخرى تخرج منها تصوراتنا المجردة . ومن هنا (م ١٢ — المعرفة)

كان أيضا ذلك الحماس للنظريات الاجتماعية ونظريات الأجناس التي تدعونا الى أن نرى كما رأى « تين Taine » آثار الوراثة والبيئة في الأفراد والجماعات البشرية بحيث أن كل ما يحدث في الأفراد والمجتمعات فهو ثمرة عوامل ثلاث :

(١) الجنس (ب) البيئة (ج) ملابسات اللحظة الحاضرة .

هذه النظريات جميعا بدت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر نظريات قوية راسخة ، حتى أنها حفزت همم الباحثين الى اتخاذ منهج التحليل في كل دراسة يشرعون فيها ، فأخذوا يحللون كل مركب الى أبسط أجزائه وتراآى لهم أن هذا المركب ان هو الا بنيان مؤلف من هذه العناصر ، وبدا لهم أن أعظم منهج يجب أن يتبع للوصول الى المعرفة هو المنهج الذي يعتمد على العمليتين الرئيسيتين •

(١) التحليل analyse و (ب) التركيب Synthèse •

أما فيما يختص بالأفكار والمعتقدات الدينية بالمعنى التقليدي أعنى ما يتصل بالعناية الالهية وخلود النفس وحرية الفعل سواء أكان هذا الفعل خيرا أم شرا ، ومسئولية الانسان أمام نفسه وأمام الغير وأمام ربه ، فلم يعد لمثل هذه الأفكار وما على غرارها شأن يذكر في مجال هذه النظريات الجديدة ، بل لم يتورع الكثيرون عن الجهر بأنها لا تعدو أن تكون أفكارا خالية من المضمون ضعيفة فارغة لا معنى لها •

بيد أن موقفنا ماديا الحاديا كهذا الموقف لا يمكن أن يروج بين الناس جميعا وأن يحوز رضى المفكرين بأسرهم مهما بلغت عظمة النصر الذى انعقد للوضعية وتحقق للمذهب العلمى ، فقد بدأ كثير من المفكرين يؤلبون معارضة عنيفة ضد هذا التيار المادى الالحادى المتمثل فى هذين المذهبين • وتجلت هذه المعارضة فى اتجاهات ثلاث تختلف فيما بينها ، تلك هى :

١ - المدرسة الروحية Ecole Spiritualiste و ٢ - مدرسة النقادين الجدد والبراجماتيين Ecole Néo - Criticiste et Pragmatiste و ٣ - المدرسة المثالية Ecole Idéaliste

أما أنصار المدرسة الروحية فيسلمون بالطبع بما باخه العلم من تقدم ، ويوافقون على أن فى مقدور العلماء أن يصلوا بمناهجهم العلمية عن طريق الملاحظة والتجربة والاستقراء الى استكشاف خصائص الظواهر الطبيعية والوصول الى القوانين التى تتحكم فى العالم المادى • فنظرياتهم عن الذرات والجزيئات وتكوين النجوم وتطور الأرض نظريات سليمة تستند ولا ريب الى دعائم علمية قوية ولا اعتراض لأحد بالتالى عليها • بيد أن ثمة مسائل لا سبيل لأصحاب المذهب العلمى أن يوضحوا طبيعتها توضحا مقنعا ، من قبيل ذلك أنهم يقفون عاجزين اذا ما سئلوا عن مصدر المادة ومنبع القوة ، ومن أين تأتى هذه الكائنات الحية التى تعمّر الأرض • ثم كيف يمكننا أن نرد التفكير ، حتى فى أبسط صورته ،

الى مجرد انتقال ذرات وحركة جزيئات يتألف منها المخ ؟ كيف يسول أصحاب المذهب العلمى لأنفسهم أن يفتزعوا فى غير ما حرج هذه الحرية التى تتطوى عليها جوانحنا والتى تتمثل لنا تصورا حيا فعلا يشترك فيه أفراد الجنس البشرى جميعا . هذه الحرية التى يعتز بها كل انسان والتى بدونها لا يكون هنالك مسئولية ولا تقدير ولا قيمة من القيم ؟

يرى أنصار المذهب الروحى أننا يستحيل علينا تفسير العالم تفسيراً مفهوماً معقولاً ما لم نعتمد على أفكار ثلاث جوهرية هى :

(١) العناية الالهية : فهناك خالق مدبر للكون فاضر للمخلوقات .

(ب) النفس اللامادية : وهى مبدأ الفكر ومنبع الاختيار .

(ج) الحرية الانسانية التى تسمو على كل حتمية . هذه

الأفكار الثلاثة أفكار روحية يمكن البرهنة عليها

برهنة عقلية كما يرى أنصار المذهب الروحى .

أما النقاد فيرون أن المكان l'espace والزمان

le temps صورتان بسيطتان للاحساس الانسانى ، فكيف

اذن يصح التسليم بصدق فلسفة لا قوام لها الا على أساس

اعتبار المكان والزمان حقيقتين ميتافيزيقيتين ، وعلى أن هنالك

عددا لا متناهما من الجزيئات لا يمكن أن تنتقل أو يكون لها

وجود اذا كان الزمان والمكان لا يوجدان الا ظاهرا ؟ ان محاولة فهم العقل في نظرية كهذه تبدو محاولة عسيرة شاققة هي بمثابة « وضع العربدة أمام الجياد » كما يقول المثل الشائع . فبدون العقل لن يكون هناك وجود لزمان أو مكان ، ومن ثم ينقطع السبيل على مذهب العلميين في تفسير الأشياء . كذلك لا يجوز التسليم بحتمية كلية مطلقة اذ ليس ثمة دليله على ذلك . فما أكثر الظواهر التي نجهلها اذا قيست بتلك التي نعلمها والتي يظهرنا على طبيعتها ما بذئنا من بحث وجهد . ثم ذلك الشعور الذي هو حقيقة واقعة فينا ، أعنى شعور الحرية والاختيار ، أليس من العجلة والتهور أن نهمله وننكر التسليم به ؟ أما البرهنة برهنة أولية *a priori* على حقيقة الحتمية الكلية فهي برهنة مستحيلة ما لم نضع لها مسلمات مستلزم بدورها البرهنة كذلك . خلاصة القول في موقف النقديين المحدثين هو أنهم يرون أن الزمان والمكان ليسا شيئا ماديا واقعيا تنتقل فيهما بالحركة ذرات وجزيئات كما يذهب إلى ذلك أصحاب المذهب العلمي . وانما الزمان والمكان مقولتان عقليتان لا بد منهما لكي تتم المعرفة^(١) .

(١) يعتمد النقديون الجدد في ذلك على فلسفة « كخط » . والفلسفة النقدية عند « كخط » تقوم على أساس دراسة العقل البشري « كخط » يضع مشكلة إمكان المعرفة وكيف يمكن أن تكون التجربة ممكنة ، ويستلزم هذا البحث في الشروط التي لا بد من توفرها لكي تتم التجربة . انظر المذهب النقدي عند « كخط » ص ١٢٩ — ١٣٧ من هذا الكتاب .

والبرجماطيون يرون أن المشكلات الميتافيزيقية لا يتيسر حلها حلا علميا ، ومن ثم ينبغي نقل حدودها ومحاولة دراستها في النطاق العلمى أو البرجماطى . فإذا لم يتيسر لنا معرفة ما هو حقيقى فمن الحكمة أن نتساءل ماذا يجب علينا أن نعتقد ؟ ومن الحكمة كذلك أن نلتمس الاجابة على سؤالنا هذا لا بطريقة المنهج العلمى بل فى صميم حاجتنا الحيوية . فنسأل : ما هى المعتقدات التى تعيننا على أن نعيش وما هى تلك التى ترودنا بالأهل ؟ .

فالنقديون المحدثون والبرجماطيون ، على ما بينهما من خلاف ، يجمعون على أننا لا ينبغي أن تبهرنا قضايا أصحاب المذهب العلمى . فهؤلاء أنفسهم ليسوا على يقين تام وثقة بما يقولون . بل ينبغي لنا أن نعتقد العزم على أن نعتقد فيما نؤكد له لنا انسانيتنا وأن نؤمن بالموجب والحرية .

والمثاليون يأبون أن ينشدوا قيمة ميتافيزيقية لنظرية كنظرية « كنط » فى الزمان والمكان وأن يسلّموا بما سلم به أصحاب المذهب العلمى من أن المكان والزمان عبارة عن حركة بين الذرات والجزيئات التى يتألف منها الواقع المادى .

يرى المثاليون أن الانحصار فى هذا النطاق المبادى يجعلنا نغفل حقيقة على جانب كبير من الأهمية . حقيقة أسمى من المادة تلك هى الوجدان أو الوعى Conscience . فالوجدان فى

نظر المثاليين هو الشخص ذاته ، وليس هناك من قيمة للزمان
أو المكان الا بمقدار فهم هذا الوجدان لهما . فالمكان
والزمان اذن ليسا ماديين مادية بحتة كما يذهب العلميون
اذ يرون أن الزمان هو الحركة التي تقع في المكان ، وليس
كذلك مدلولين عقليين أوليين كما ذهب أصحاب المذهب النقدي :
بل هما ثمرة وجدان الفرد .

فالمثاليون يهاجمون الماديين ولكنهم يختلفون عن
الروحانيين وعن النقيدين فالانسان في نظرهم وجدان قبل أن
يكون جسما . فهم لا يسرفون في المادة ولا يغالون في الاتجاه
العقلي ، بل يلتصون الحقيقة في الوجدان . والوجدان هو
لب الشخص ، هو تلقائية خالصة *Pure Spontanéité*
فحيوية الانسان تتمثل في هذه التلقائية التي تتميز عن أى كائن
آخر وعن أى عنصر من العناصر المادية . ومن هذه التلقائية
الخالصة تتدفق حرية الانسان .



92
20

—

هنرى برجسون : (١)

تعتبر فلسفة برجسون ردا حاسما على ما شاع فى أوروبا فى القرن التاسع عشر من اغراق فى المادية ، ومن اتجاه تسليم

(١) « هنرى برجسون » (١٨٥٩ — ١٩٤١) من أعظم الفلاسفة المعاصرين . درس الفلسفة فى مدرسة المعلمين العليا بباريس وحصل على درجة (الاجر يجاسون) وشغل منصب أستاذ الفلسفة بالمدارس الثانوية من سنة ١٨٨١ . وفى سنة ١٨٨٩ حصل على درجة الدكتوراه من السربون فى بحث فذ يعد أساسا لفلسفته هو (بحث فى وقائع الوجدان المباشرة) .

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

ولم يعقه اشتغاله بتدريس الفلسفة بالمدارس الثانوية من القراءة والبحث والتأمل والتأليف ففى سنة ١٨٩٨ نشر كتاب (المادة والذاكرة — بحث فى العلاقة بين الجسم والعقل

(Matière et Mémoire : Essai sur la relation du corps et de l'esprit)

وفى العام التالى عين أستاذا بمدرسة المعلمين العليا وظل يحاضرها الى سنة ١٩٠٠ حيث شغل كرسي الفلسفة فى الكوليج دي فرانس . وكانت محاضراته بها تجذب جمهورا كبيرا من الفلاسفة والعلماء والشباب المتطلع الى المعرفة المتوثب للفهم الحي الناضج . وفى العام نفسه صدر كتابه عن الضحك (بحث فى دلالة الفكاهة) .

(Le Rire-Essai sur la signification du comique)

وفى سنة ١٩٠٧ ظهر فى كتابه فى (التطور الخالق) Evolution Créatrice وأحدث هذا الكتاب ضجة كبرى وقد نشر برجسون الى جانب ما ألف من كتب بحوثا فى المجلة الفلسفية Rêvue philosophique وفى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق Rêvue de Métaphysique et de morale

وساهم كذلك فى تحرير المعجم الفلسفى Vocabulaire philosophique الذى كان يشرقت على أعداده العلامة لالاند . ومن كتبه الاخرى (منبعا الاخلاق) ، الدين

Les Deux sources de la Morale et de la Religion.

محو العلم والمشاهد والتجربة • ومن تعويل مطلق على ثمرات هذا العلم وتقديس لنتائجه ، حتى أوشك هذا الاتجاه العلمى أن يطنى على كل تفكير روحى • ومن هنا نرى فلسفة برجسون تؤدى دورا عظيما فى تلك الفترة التى ظهرت فيها •

و « برجسون » صاحب فلسفة التطور الخالق Evolution Créatrice وفلسفته جانبان ، أحدهما سلبى يتجه فيه الى نقد أصحاب النزعة العلمية ، والآخر ايجابى يتجلى فيه المنهج الجديد الذى يتقدم به ، أعنى المنهج الحدسى ، ويعرض فيه نظريته فى الحرية وفى الاخلاق والدين ، ولكننا سنقتصر فحسب على ما يعنينا فى دراستنا للمعرفة •

حسبنا أن نشرع فى تقريب نقطة البدء فى تفكير برجسون الى الاذهان : لتخيل مصورا سينمائيا يوجه آلتة يمئة ويسرة يلتقط منظرا من مناظر رواية ما ، تجرى فيه أحاديث وحركات • فماذا يسجل الفيلم ؟ يسجل صورا متعددة لو نظرنا اليها فى

« مات برجسون سنة ١٩٤١ بعد نشاط انسانى عقلى فذ • وقد كان كما قال « فاليري » فيلسوفا عظيما وكاتبا كبيرا وصديقا للناس جميعا • بذل حياته مؤديا رسالته ساعيا من أجل توحيد العقول مجاهدا نحو الاجماع على مثل عليا كان يعتقد مخلصا انها بنهى أن تسبق كل قيمة لسلطه سياسية • انظر ص ١٠٠-١ من

Adré Cresson : Bergson sa vie et son oeuvre, Paris 1955.

J. Chevalier : Bergson من ٦٧ ، ٣٥ راجع أيضا ص

(Paris 1932)

ذاتها كل منها على حدة لتبيننا انعدام الحركة فيها • بيد أن هذه الصور عينها تتيح لنا حين نعرضها في حركة متواصلة وفي سرعة خاصة أن نرى المنظر على ما كان عليه في الاصل ، أن نسمع حديث الممثلين ونشاهد حركاتهم وايماءاتهم • ولكن هذه الحركة التي نشاهدها على الستار الفضي ونتتبعها بشغف ، حركة واهمة لأن الحركة في الحقيقة ليس منطبعة على الفيلم ، فالفيلم لا يضم الا سلسلة من الصور كل منها جامد لا حركة فيه • فآلة التصوير سجلت ولكنها تعجز عن الاحتفاظ بالحيوية والحياة القائمتين في الطبيعة • كذلك شأن العقل البشرى ، فالعقل اذ يواجه الاشياء في حركتها المتصلة وتطورها المستمر يحاول أن يقطعها قطعة قطعة ويعزلها عن الحركة لكي تنهيا له دراستها • فكأن العقل البشرى ينزع عن الاشياء حيويتها الطبيعية • وهدف العقل من ذلك دراسة طبيعة الاشياء المادية • وليس لدى العقل لكي تتم هذه الدراسة على الوجه الاكمل الا أداة واحدة يستعين بها أعنى التحليل • فالتحليل شرط أساسى لوضوح الفكرة العلمية التي يستند اليها كل تنبؤ في المستقبل •

يرى « برجسون » أن أبسط ادراك للعالم يظهرنا على أنه حركة مستمرة دائبة في كل متماسك . ولكننا حين نحاول دراسة هذا الاستمرار أو هذا الاتصال نركز انتباهنا على نقط معينة ونعزلها عن سائر النقط الأخرى ، فمنحن اذن نحاول أن نتحكم في طبيعة الاشياء فنفصل ما هو متصل ، ونفرك ما هو مرتبط •

ونحن في دراستنا للعالم نتبع هذا المنهج لكي نحقق منافعنا العملية فتغيب عنا أعمق فكرة وهي فكرة الحياة المتدفقة • ولكن العلم وقد قطع أنشواطاً بعيدة في التقدم يتبع مناهج راسخة قوية ومشاهدات العلم الخارجية مشاهدات تحليلية فهو يعتمد على التشريح والتجزئ إلى ذرات والمكونات • وقد تغالى العلماء في فزعة التحليل هذه وبخاصة علماء النفس أصحاب مذهب التداعي وكذلك علماء الاجتماع الآخذون بالحمية •

ان عقلنا يمثل لنا عالماً جزأه ادراكنا وقطعه تفكيرنا السى قطع صماء جامدة ليس بينها وبين حقيقة الواقع الاشبه ضئيل، مثلها في ذلك مثل الصور المثبتة التي يشملها الفيلم السينمائي ، اذا قيسست بحركة الممثلين الذين سجل الفيلم مناظر لهم • ويرى برجسون أن عقلنا يستعين في هذه العملية بأداتين • الاولى تمثل المكان *Représentation de l'espace* والثانية هي اللغة التي نمبر بها عن أفكارنا • فنحن باعتمادنا على هاتين الاداتين نحاول أن نمك الاشياء في قبضة يدنا ، فكأننا بهذا نحول بين هذه الاشياء وبين تدفقها الطبيعي ، شأننا في ذلك شأن المولع بجمع الفرائشات يجنطها ويثبتها على لوحة يحتفظ بها •

لكننا لو توخينا التعمق في تأملنا للأشياء لتبيننا أننا نذكر بطرائق متعددة : فلو أننا أخذنا مثلاً سلسلة تشمل ا ، ب ، هـ ، د ، هـ ، لرأينا أنه يمكننا في تأمل هذه السلسلة أن نتبع ثلاثة وسائل :

الاولى : أن نتمثل ا ، ب ، د ، د ، هـ ، حينئذ نكون قد تأملنا عناصر هذه السلسلة ، دون أن تجتمع لنا صورة متكاملة لهذه السلسلة عينا .

والثانية : أن نضع هذه الحدود ا ، ب ، د ، د ، هـ جنباً الى جنب . ونستعرضها في نظرة شاملة ، فثمئذ تنتهي لذا فكرة السلسلة ذاتها ، ولكن هذه الفكرة — أعني فكرة السلسلة — مجموعة لن تنتهي لنا الا اذا وحدنا بين العناصر جميعا .

والوسيلة الثالثة : هي أن نعيش في هذه السلسلة نفسها، ونحاول أن نتابع حيوية هذه العناصر المتكاملة ا ، ب ، د ، د ، هـ ، نحاول أن ندخل شعورنا في تيار هذه العناصر ذاتها . وما أشبهنا في ذلك بمن يستغرق منصتا الى مقطوعة موسيقية . فبالرغم من تعدد الانغام فيها واختلاف الخيالات التي تطوف بنا في ثنائياها ، هنالك وحدة قوية تربط عناصر هذه المقطوعة برباط وثيق يتيح للمنصت أن يعيش في هذه الوحدة أى في اللحن بأسرة ككل . ولا ريب أن هذه الوسيلة الاخيرة أو هذا المنهج الاخير الذي نتبعه هو أصلح المناهج لفهم طبيعة الاشياء وادراك حقيقتها .

وينقد « برجسون » موقف العلميين من فهم الطبيعة ، فهو يرى أننا لو شئنا بعقلنا أن نتفهم في وضوح وجلاء طبيعة هذه السلسلة من الاحداث ، لكان لا محيص لنا عن الاستعانة بفكرة

المكان ، فننظر لحركات هذه المسلسلة على أنها مترابطة قائمة في خط متصل . فلا بد للإنسان لكي يتصور شيئا أن يكون هذا الشيء قائما في مكان ، ولا شك أن تصور المكان أمر رئيسي جوهري في كل تفكير^(١) .

هذه الفكرة عن المكان تنطوي على معنى رياضي ، ويستلزم هذا المعنى الرياضي معنى رياضيا للزمان ، فننتصور الزمان كذلك على أنه سلسلة من اللحظات تسلم كل منها الى الأخرى ، فكما أننا نتصور المكان تصورا رياضيا على أنه نقاط تشغل حيزا ، فتصورنا للزمان على هذا النسق هو أنه لحظات تتعاقب في المكان . ففكرة الزمان وليدة فكرة المكان . ومن ثم يقتزن تصور الزمان بتصور الحركة ، فالزمان الرياضي نقاط تنتقل في المكان ولا شك أننا في تفكيرنا العلمي نستخدم هذا التصور ونعول عليه ، وخاصة في دراستنا للميكانيكا . ذلك لأن الحركة تعنى في عقولنا أن هنالك متحركا أخذ يشغل على التوالي سلسلة من النقاط في المكان .

ويرى برجسون أننا في هذا النحو من التفكير نقوم بعملية بلورة للمتحرك *Cristallisation du mouvant* أى عملية اماتة . ونحن لانفكر تفكيراً علمياً واضحاً الا اذا صغنا أفكارنا في قضايا

(١) ص ٨٥ من كتاب برجسون (بحث في وقائع الوجدان المباشر)
وص ٢١١ و ٢١٣ من كتابه « المادة والذاكرة » وكذلك ص ٣٣٣ ،
٣٣٧ من كتابه « التطور الخالق » .

تحليلية تشمل موضوعا وأداة ومحمولا ، وتدل على ما بينها من علاقات . هذه الصيغ التي نحاول أن نصب فيها ما وصلنا اليه من علم صيغ جامدة مصطنعة تخفى وراء ثباتها حركة متصلة وصيرورة *devenir* دائمة وتغيرا خالصا . هذه العملية التي يقوم بها نشاطنا العقلي هي التي ينبغى أن نوجه اليها انتباهنا . ذلك أننا لو نفذنا الى ما وراء هذه الصيغ لموصلنا الى أعماق تلك الحركة المتصلة القائمة في الاشياء .

ومهمتنا اذن أن نتعمق في هذه الحركة كفلاسفة ندرس غيما وراء الظواهر حتى نصل الى المطلق . علينا أن نعنى بالحياة نفسها . وسبيلنا الى ذلك لا الارتكان الى العقل وانما الاعتماد على الحدس *intuition* (١)

الحدس البرجسوني :

في الحدس نتحرر من كل نزعة الى التحليل ، والى فك المركبات الى عناصرها . والمعرفة الحدسية تكمن في المتحرك وتحتضن حياة الاشياء ذاتها فتصل بنا الى المطلق . فالمعرفة العلمية التي تعتمد على دراسة المادة معرفة رمزية لأنها توقف الاشياء في حركتها فتتأملها وتستخلص القوانين التي

(١) ينبغى أن نفرق بين الحدس عند ديكارت والحدس البرجسوني ، فالحدس الديكارتي رؤية عقلية مباشرة بينما الحدس البرجسوني رؤية وجدانية ، ان صح هذا التعبير . انظر ص ٩٨ — ١٠١ من هذا الكتاب .

تسير بمقتضاها متوسلة بالمشاهدة والتحليل والتركيب • وهذه المعرفة العلمية معرفة مادية نسبية تؤمن بالحمية وتطبقها في جميع المجالات من طبيعية ونفسية • ونحن لا سبيل لنا الى استكناه طبيعة الحياة اذا اعتمدنا على هذه المعرفة • فلا بد لنا من معرفة أخرى تمكننا من هذا الفهم ، وتلك هي المعرفة الحدسية • ونحن بالحدس ندرك المطلق ونفهم الحياة في أعق معنى لها •

نحن هنا ازاء احساس بالنفس وهي تنبض بالحياة • اننا نتبع النفس في تموجات حركتها وتدفق حالاتها نحن هنا أمام نمط من التجربة المباشرة له صبغة كلية شاملة للوجدان فيها الغلبة على العقل • ان كل من يتأمل في نفسه متحررا من التحليل مستغنيا عن وسائل العلم المألوفة ، يمكنه أن ينطلق الى الوجود المطلق الذي نجده في أنفسنا كما نجده في جميع الاشياء • والحدس ليس بمثابة امتلاك المرء لوجدانه فحسب *prise de Conscience* وانما هو أيضا تعاطف على *sympathie intellectuelle* نفاذ *sympathie divinatrice* يفتح لنا مغاليق الموجودات الاخرى مثلما يكشف لنا عن مكنون نفوسنا •

تلك تصورات تلوح لنا غامضة مصطبغة — رغم ما فيها من جمال — بصبغة الاستعارة والكناية ، ولكننا ما نكاد نتمعقها.

حتى يتضح لنا مقصد « برجسون » الحقيقي • ذلك أننا ينبغي أن نلفظ إلى تلك الحقيقة الهامة ، وهي أنه يرى أن نمة تيارا متصلا وأمواجا متدفقة قائمة دون ما انقطاع في جميع الموجودات بحيث أن من يعرف نفسه معرفة وثيقة يعرف في الآن ذاته كل شيء معرفة وثيقة أيضا •

هذا هو الاتجاه الجديد الذي يحمل لواءه « برجسون » ، وهو يرى في كتابه « وقائع الوجدان المباشرة » ، أن هذه الوقائع تيار متدفق من ظواهر متنوعة • ولكن هذا التيار لا يتألف من كميات فان هذا أبعد ما يكون عن تصوير برجسون ، بل ينتظم حلقات مرتبطة من الكيفيات • وعلى ذلك فظواهر الشعور أو وقائع الوجدان تختلف اختلافا بينا في طبيعتها عن الظواهر المادية^(١) ، ذلك لأن الظواهر المادية لا تعدو أن تكون عددا كبيرا من الاحداث يتميز بعضها عن البعض الآخر ويعقب بعضها البعض الآخر • أما الحياة النفسية فهي تلقائية خالصة Pure Spontanéité وتنطوي هذه التلقائية على خلق مستمر • والحياة النفسية ان هي الا ديمومة Dutée و تصير Devenir وهذه الديمومة لا تخضع للاحتمالات التي تخضع لها الظواهر المادية • من قبيل تلك الاحتمالات مثلا أننا في الظواهر المادية نتوقع المستقبل توقعًا حتميًا • الحياة النفسية كيف بحث مبين

(١) انظر ص ١٧١ من (بحث في وقائع الوجدان المباشر) •

مباينة تامة لطبيعة الكم • وإضافة الكم الى الظواهر الذئسية
انما يأتى من أننا قد اعتدنا أن نقرنها بالظواهر الجسمية التى
تصاحبها • هذه الظواهر الجسمية ذاتها هى التى تخضع
للقياس •

والقياس *measure* فى صميمه انطباق مكان على
مكان • ومن ثم كان العلم يعتمد على القياس ويتوخى الدقة
الرياضية • ذلك أن العقل بطبعه ميال الى القياس ، ومجال
ذلك المكان والمادة • ومن هنا نرى أن عقلنا يحاول تطبيق المنهج
ذاته على النفس ، فتتخيل أن حالاتنا الباطنة منفصلة ومرتبطة
على طول خط ، وننقل بالتالى الالفاظ الدالة على ماديات الى
معنويات ، فيترتب على ذلك وصف الظواهر الوجدانية بالشدة
والضعف والمقارنة بينها على هذا الاعتبار •

التطور الخالق *Evolution Créatrice*

ان تأملنا للعالم — كما يرى برجسون — يجعلنا نستشف
كثيرا من الحقائق • فنحن نلاحظ أنه منذ عهد بارمنيدس وزينون
الايلى من ناحية ، ومنذ عهد هرقليطس من ناحية أخرى ،
وفلاسفة الميتافيزيقا يتجهون اتجاhein :

١ — ميتافيزيقيون يرون أن الوجود ثابت وينفون عنه
الحركة ، ويذهبون من ثم الى أن لا شئ ينجم عن لا شئ وعلى
ذلك فلا شئ يتم فيه تحول أو يطرأ عليه تغيير • واستخلصوا

من ذلك كله أن التعدد بالحركة والتغير لا يعدو أن يكون مظاهر أو أوهاما .

٢ — أما الفريق الآخر من الميتافيزيقيين فقد وجهوا عنايتهم الى ما فى العالم من تغير وتحول وصيرورة — بعبارة برجسون — وكأنهم يرددون مع هرقلطس عبارته المشهورة : « ليس فى وسعك أن تنزل النهر مرتين فان مياهها جديدة تجرى من حواك أبدا » فليس هنالك اذن وجود بالذات وانما الظواهر هى الوجود بالفعل ، نستبين فيها التغير أو الصيرورة • فالواقع الذى نشاهده يتمثل فى الصيرورة •

فما موقف فلسفة حدسية كـفلسفة برجسون ؟
ان الحقيقة الواقعية ليست هى الوجود وانما هى ديمومة خالصة هى صيرورة بحتة • ثمة تيار ينتظم ككيفيات نشعر به ونتوقعه ونترقب الاحداث فيه • هذا التيار متدافع يتطور دون توقف ، وكل جديد فيه خلق وابداع • الحقيقة الواقعية اذن فى نظر برجسون هى التطور Evolution بيد أن حقيقة التطور هذه قد سبقه اليها من قبل لا مارك Lamark وداروين وسبنسر وغيرهم من الاعلام • الا أن هؤلاء انصرف همهم الى التماس تفسير آلى للكون • ففسروا تكون الافراد على اختلاف أنواعها وتكوين الانواع المعروفة من نباتية وحيوانية ومعدنية ، تفسيراً مادياً • نلاحظ ذلك فى فلسفة لامارك الحيوانية • وتنطوى هذه الفلسفة على النظرية القائلة بأن فعل البيئة وتكوين الاعضاء

بمقتضى الوظائف ووراثة الخصائص التى يكتسبها الافراد
والتي كانت أصلا عادات انتقلت من جيل الى جيل ، هذه العناصر
جميعا هى التى يمكن على ضوءها تفسير ما هناك من تنوع
واختلاف بين أنماط الموجودات • الى هذا يتجه أيضا كتاب
داروين فى أصل الانواع ، ويزودنا هذا الكتاب بنظرية تتصل
 بالتنوع والوراثة والتنافس بين الكائنات الحية ، وهى التى
تؤدى الى تحقيق قانون الانتقاء الطبيعى الذى يقضى على
الكائنات التى تعجز عن التكيف بالبيئة ، ولا يستمر فى الحياة
تبعا لهذا الا كل كائن تحقق التلاؤم بينه وبين البيئة • وسنفسر
يطبق كذلك قانون التطور فى مجالات متعددة فى عالم الافلاك
وعلم الحياة وفى النفس والمجتمع •

ويتمثل التطور عند « سبنسر » فيما يتم من تلازم مادى
وفيما تمر به الظواهر المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعية
من تغير من البسيط الى المركب ومن المتجانس الى المتخالف ،
وهذه العمليات جميعا تتم فى نظر سبنسر بطريقة آلية ينطبق
عليها قانون الحتمية الآلى • وسبنسر يعتقد أن أصل الاشياء
الاول ومصيرها أمر مغلق لا سبيل لنا الى معرفته وسوف يظل
دائما مجهولا لنا •

و « برجسون » يرى أن هؤلاء الفلاسفة جميعا قد
توصلوا الى حقيقة لا جدال عليها ، أعنى التطور • ولكنهم

يرى أنهم ضلوا السبيل مع ذلك ، فان المبادئ الميكانيكية والمسلمات الآلية التي نصادفها عند « لا مارك » و « داروين » و « سبنسر » تعجز عجزا تاما عن تفسير التطور في العالم ، ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة قد انصب همهم على دراسة المسادة فحسب فلم يكن في وسعهم أن ينفذوا إلى لب التطور (١) .

و « برجسون » يرى أن التطور ينبثق عن « وثبة حية » *élan vital* هي أشبه ماتكون بانبثاق الحياة وتدفقها ، ففي أنفسنا وثبة حية تتمثل في رغبتنا في الحياة وتطلعنا إلى الجديد ، تلك الحياة التي ننتشبت بها كل لحظة ونحاول أن نفلت من الموت ، الموت الذي يلاحقنا ويكاد ينقض علينا لولا ما نبذله من جهد لا شعوري منظم في التنفس والتغذية .

هذه الوثبة الحية نتميزها في كل شيء . ألسنا نرى أن الاحياء جميعا يناضلون دون ما انقطاع لتأدية أفعال لا يمكن بدونها أن يستمر لهم بقاء ، ولا أن يزدهر لهم وجود ولا أن يتجدد لهم أمل ؟ أليس في هذا وجه شبه بين ما يقول به « برجسون » وما يذهب إليه « اسبينوزا » من نزعة الكائن الحي إلى المحافظة على بقاءه ؟

مهمتنا أن نتأمل في نشاط هذه الوثبة الحية ، فكل شيء يمضي وكأن حاجات الكائنات تتجدد ، فما يكاد يتحقق بعضها

(١) ارجع إلى ص ١٢٦ — ١٤٤ ، ١٥٦ — ١٥٧ من كتاب برجسون (التطور الخالق) .

حتى تواصل السعى الى تحقيق غيرها ، هذا المجهود نفسه ،
هذا المجهود التلقائي كما يقول برجسون يقهر ما يواجهه ، ويقضى
على ما يقف في طريقه . في هذا المجهود ابتكار وخلق وإبداع ،
فالحياة في صميمها ابتكار وخلق وإبداع ، وطالما ظل هذا الخلق
قائما اتصلت حياة الافراد وازدهرت حياة المجتمعات . فاهم
طابع للتطور في نظر « برجسون » هو الخلق أو الابداع ، فما
مقصده من هذا ؟

ان الحياة تحقق التوافق بين أعضاء بدنية وغرائز
واستعدادات عقلية . وهذه جميعا تعين الحياة — قطعاً — على
الاستمرار ، وعلى الانتشار في صور متعددة ، هذا الانتاج
الضخم انتاج رائع ولكنه ليس ثمرة الحتمية العمياء كما يذهب
أصحاب النزعة العلمية . ان الوثبة الحية تعمل في حرية
تامة وفي تلقائية خالصة ، وهذا ما يحقق الخلق والابداع .

ليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس
التطور نابعا من وراثه خصائص يكتسبها الكائن أصلا بالمادة .
وانما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة
sauts brusques
التطور ينجم من الباطن ولا يأتي من
الم خارج . ينجم من هذه الدفعة الباطنية التي تولد كل جديد
وتبتدع كل طريف .

فالعقل في نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة ،
وليس الغريزة بقية موروثة من بقايا عادات الجنس البشري

ركزت في الافراد على مر الاجيال • ان الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد في التطور • فالطبيعة قد زودت الحيوان بالادوات الضرورية التي لا غنى له عنها في حياته وانتاجه • فأمدته بالتالي بتلك القوة التي تسمى غريزة وهي قوة نوعية بما تنطوى عليه من فطرة لا تخطيء وهي تحقق التوافق بين الكائن الحي وبيئته •

ولكن الطبيعة شاعت أن تجعل الانسان كائنا مبتكرا مبدعا ، فزودته بعقل قادر على كل شيء صالح لكل شيء • الا أن الانسان كثيرا ما يتعثر في مجالات التجربة وكثيرا ما يقع في الخطأ ، وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانساني فارق طبيعي بالرغم مما نلاحظه هناك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزى يكتنف العقل • ان خط التطور الذى ينتهى اليه الحيوان نتبينه في جماعات البشر في حركة متصلة تتطالع دوما الى ما هو أكمل •



البراجماتية

وليم جيمس (١) :

ذاعت شهرة « وليم جيمس » كامام من أئمة علم النفس، ولكن « لوليم جيمس » دراسات فلسفية عميقة تعتبر دعائم المذهب البرجماتي ، وفي وسعنا أن نقول ان فلسفة « جيمس » نتاج ناضج تولد عن البيئة الثقافية الامريكية من ناحية ، وعن دراساته السيكلوجية ونظراته الدينية من ناحية أخرى .

ارادة الاعتقاد :

وقد كان في وسع « وليم جيمس » أن يستنبط مذهبا

(١) وليم جيمس William James (١٨٤٢ ، ١٩١٠) ، هو رائد الفلسفة البرجماتية Pragmatism الاول . من أبرز اعلام الفلسفة المعاصرة ، مثل : (هنري برجسون) و (كارل ياسبرز) في الجمع بين الثقافة العلمية المادية وسير أعماق النفس البشرية . اول من أسس معبلا لعلم النفس التجريبي في جامعة (هارفارد) وانطلق من ميدان علم النفس الى آفاق الفلسفة : فحمل لواء الدعوة الى الحرية الانسانية ، وكشف النقاب عن الطبقات الابداعية للإنسان ، وناصب المذاهب النحوية العداء . ومن أهم كتبه : (أصول علم النفس) ، (التجريبية الاصلية) ، (معنى الحقيقة) ، (البرجماتية) ، (تنوع التجربة الدينية) ، (عالم متعدد) ، (بعض مشكلات الفلسفة) .

ارجع الى تفصيل حياة (جيمس) وفلسفته في كتاب المؤلف : وليم جيمس . القاهرة ١٩٥٧ . وطالع ترجمة المؤلف لكتاب (وليم جيمس) : بعض مشكلات الفلسفة — المؤسسة المصرية العامة للكتابات والترجمة والنشر — وزارة الثقافة ١٩٦٢ .

فلسفيا متسقا يشترك في الاخذ به أناس تتباين معتقداتهم وتختلف أديانهم • وهو يرى أن للمعتقدات الدينية أثرها البالغ في حياة أصحابها ، وهو في ظنه أثر نافع • وعندما فحص « جيمس » هذه العقائد فحصا دقيقا ، توحى فيه أن يقارن بينها وبين كثير من المعتقدات التي نعتبرها مثلا عليا في حياتنا ، انتهى الى النتيجة التالية : وهي أن الايمان الذي لا يترزعع سند قوى لتأييد صدق قضية ليس في وسعنا أن نبررها تبريرا عقليا •

فاذا كان لانسان رغبة في الالتحاق بكلية جامعية والحصول على درجتها العلمية ، فما لم يكن عنده ايمان كاف بأن لديه القدرة على العمل فيها فلن يتوصل ألبته الى تحقيق ما يبغيه • معنى هذا أنه اذا كان لديه ايمان كاف في نهوضه بالعمل على مشقته واقباله على الدراسة على صعوبتها فسينتهي حتما الى الاقتناع بقدرته ومن ثم اصابة النجاح • فهنا نرى أن ايمانه الذاتي كان عاملا فعالا في النتيجة التي خرج بها • غبدون الايمان ، بدون ارادة الاعتقاد *will to believe* كما يقول « جيمس » لن يستطيع الانسان أن يعرف ما اذا كان من الممكن له اشباع رغباته أو تحقيق مثله •

يقول « جيمس » اذا كانت حياتك في خطر وكنت تدنسى الغرق قبل أن تصل الى الشاطئ ، فينبغى لك ثمتئذ أن تعتقد بوجه حاجتك ، فهذا الاعتقاد وحده يمكنك أن تقضى هذه الحاجة

وإذا أبييت الاعتقاد ، فقد تكون على صواب ولكنك ستهلك
لا محالة • خير لك اذن أن تعتقد فسوف تكون على صواب ،
لأنك ستنقذ نفسك • انك تجعل هذا العالم أو ذاك صحيحا
ويظان كذلك طالما لم تقم أنت بدورك •

وان كل الملابس التي تكتنف معرفتنا ليست جميعا
ملابسات صعبة تصحبها الازمات ، ونحن نستطيع أن نجد
فيها مفتاحا ودليلا لما نبحث عنه في رغبتنا في المعرفة • المنهج
البرجماتي يتلخص في محاولتنا تفسير كل فكرة تعرض انا ،
بتقليبها على وجوها مستعرضين معقاتها ونتائجها العملية .
أى فرق يمكن أن يجده الانسان من الوجهة العملية إذا أخذ
بصحة فكرة دون أخرى ؟ اذا لم يكن في الوسع الوصول الى
فرق عملي بين احدهما والاخرى • فحينئذ تكون للفكرتين معا
وجاهتهما من الوجهة العملية •

ذهب «بيرس» peires — وهو أول من أسس المذهب البرجماتي —
الى اننا بعد أن نضع يدنا على جميع المعتقدات التي هي على
الحقيقة قواعد للعمل ، يمكننا أن نشرع في تحديد السلوك
الذي تصلح تلك المعتقدات لتوليده • هذا السلوك وحده هو
الذي نرى فيه معنى هذه المعتقدات ومغزاها • والحقيقة
الملموسة التي ترسب في جذور كل تفكير نقوم به ، أيا كان حذنه
من الوثاقة والمتانة ، هو أنه ليس هنالك جانب من جوانب هذا

التفكير الا ويمثل ناحية من نواحي العمل ، ولكي نصل الى
الوضوح الكامل في تفكيرنا عن موضوع ما ينبغي اذن أن نرى
ما عسى أن ينطوى عليه الموضوع الذى أمامنا من نتائج عملية؛
أى احساسات نتوقعها منه ، وأى ارجاع يجب أن نتأهب لها •
ان تصورنا لهذه الآثار ، سواء أكانت قريبة مباشرة أو بعيدة
ناثية ، هذا التصور عينه هو تصور للموضوع ، بقدر ما يكون
لهذا التصور مغزى وضعى •

الحقيقة :

ويدعونا هذا الى التساؤل : ما هى الحقيقة اذن في نظر
« وليم جيمس » ؟ ان الافكار الصادقة أو الحقيقية هى الافكار
التي يمكن أن نتحقق منها ، التي يمكن أن نثبت صحتها ، والتي
يمكن لنا تقويتها وتدعيمها ، والافكار الكاذبة هى التي لا نستطيع
أن نقوم بشيء من هذا ازاءها • فالصدق على ذلك محدد
للفكرة ، وهذا الصدق ذاته يتولد من الاحداث ، فصحة الفكرة
مرهونة بحادثة أو بعمل •

ان امتلاكنا لافكار صادقة يعنى أننا نمتلك أدوات
Instruments للعمل • ومن المقطوع به أن للمعتقدات
الصادقة المتصلة بالواقع أهمية بالغة في حياة الانسان • فنحن
نعيش في عالم وقائع Realities قد تكون نافعة وقد تكون
ضارة • والافكار التي ترشدنا الى الوقائع التي نأخذ بها هى

أفكار صادقة • واتباع هذه الأفكار هو أول واجب انساني يقع على عاتقنا • وامتلاك الحقيقة أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، فهو لا يعدو أن يكون طريقا تمهيدا الى اشباع حاجات أخرى أشد حيوية • وعلى ذلك فالقيمة العملية للأفكار مشتقة من الأهمية التي لموضوعات هذه الأفكار بالنسبة لنا ، ومع ذلك لموضوعات هذه الأفكار ليست ذات شأن وأهمية في جميع الملبسات والاقوات : بيد أنه طالما كان من الميسور لأي موضوع أن يغدو هاما في لحظة من اللحظات ، فغثة نفع عظيم يعود علينا ولأرب من الاحتفاظ بذخيرة من الحقائق ننتفع بها كلما دعتنا الحاجة • وحين يكون لفكرة من هذه الأفكار أهميتها ودعت حاجتنا اليها ، فانها تنتقل من مستودعها البارد الى الحياة العملية التي تثبت فيها الدفء والحيوية ، فتنتعش وتؤدي مفعولها على العالم وينمو اعتقادنا فيها • ويمكننا أن نقول عن هذه الفكرة أنها صادقة لأنها نافعة «It is true because it is useful» أو أنها نافعة لأنها صادقة «It is useful because it is true» • هاتان القضيتان معا تحملان على الدقة نفس المعنى ، أعني بذلك أن هنا فكرة قد تحققت ويمكن التأكد من صحتها •

من هذه القضية البسيطة تستمد البرجماتية تصورها العام للحقيقة باعتبارها شيئا مرتبطا ارتباطا جوهريا بالطريقة التي تتبناها لحظة ما في تجاربنا في هدايتنا الى لحظات أخرى تستحق أن نصل اليها • فقيمة العقل تتمثل في كونه يؤدي هذه الوظيفة ،

أعنى أنه يرشدنا الى ما يستحق أن يرشد اليه • وتكمن وراء كل عملية تؤدي الى الحقيقة يتم قيامنا بها مليون عملية كامنة في طريقها الى الظهور والنشاط • ان الحقيقة تعيش ، في الواقع ، مستندة الى رأس مال ضامن Credit system وأفكارنا ومعتقداتنا تظل في رواج طالما لا يتصدى لها ما ينافسها ويتحداها، وما أشبهها في ذلك بالاوراق المالية تظل سارية المفعول طالما أن الناس جميعا يقبلون التعامل بها • ولكن ينبغى ألا يفوتنا دائما أن نتحقق من صحة الافكار كما نتحقق من صحة الاوراق المالية وبعدها عن التزييف، والا كان مصير أفكارنا الانهيار كما ينهار نظام مالى • ان ما هو حقيقى لهو بمثابة مرشد فى طريق السلوك • وتغدو الافكار صادقة حين تعيننا على أن نرتبط بسائر أجزاء تجربتنا التى نعيشها ارتباطا نرضى عنه • ان أية فكرة تؤدي الى ازدهار حياتنا وتحملنا من جزء الى آخر عبر تجاربنا وترتبط بين الاشياء ربطا نرضى عنه وتعمل فى أمان وبساطة وتوفر علينا المجهود والمشقة ، فهى فكرة صحيحة سليمة صادقة معا •

قد يبدو مما تقدم أن فلسفة « وليم جيمس » تكاد تنحصر فى نطاق فردى ذاتى • ولكن سرعان ما يبادر « وليم جيمس » نفسه بتجلية هذا اللبس ، فيذكر أن تفسيره للحقيقة تفسير واقعى يتمشى مع الثنائية فى المعرفة Epistemological dualism التى لا يد وأن يسلم بها كل فطن حصيف • ان اعتقادنا فى وجود

شيء مادي كوجود مكتب مثلا ، هو تصور موضوعي مستقل
عن الذات ، ولا بد من التسليم به . هذا التصور للحقيقة
الواقعية مستمد من التجربة التي نشترك فيها جميعا أعني التجربة
الاجتماعية وهذه التجربة هي أساس التعريف البرجماطي
للحقيقة . فالاعتقاد بأن هنالك أشياء واقعية مستقلة عن الفكر
اعتقاد راسخ متين لا غنى لنا عنه .

المنهج البرجماطي :

وهنا يمكننا أن نصل الى النتيجة التي تعضى اليها النظرة
البرجماطية فيما يتصل بمعرفة الاشياء . فالى جانب النظرة
العامة بأن الافكار أدوات مفيدة في تحقيق نتائج مرضية ، يتوخى
« وليم جيمس » أن يعرض علينا بعض تفاصيل نوعية مميزة
للمنهج البرجماطي . فالبرجماطية لا تتخذ لفلسفتها دعامة من
الميتافيزيقا بغية بناء المعرفة على أساسها ، اللهم الا التسليم
فحسب بإمكان التجربة . البرجماطية في صميمها منهج فهي
لا تحتم الوصول الى نتائج معينة . فليست هي مذهباً له بداية
وله نهاية . وينبنى على ذلك أن البرجماطية ترشدنا الى أن
نستخلص من كل كلمة قيمتها العملية ، وهي تحفزنا الى أن ندفع
بالفكرة الى بوتقة التجربة ، ومحك صحة الفكرة أو بطلانها هو
مدى فاعليتها في ميدان الحياة . فالنظريات في البرجماطية ليست
الا أدوات ، ومن ثم فليس هنالك قضايا « قطعية » dogmatic

كما هو الشأن في المذاهب الفلسفية المثالية ، وليس ثمة ثابت راسخ
الا المنهج فحسب •

أصدق تشبيه للبرجماطية هو أنها بمثابة ممر طويل في فندق
عظيم تفتح عليه أبواب غرف مختلفة متعددة • ففي غرفة منها
نجد مفكرا منكبا على دراسة في علم الجمال ، وفي أخرى مؤمنا
متبتلا يركع على ركبتيه ويرفع أكف المضراعة بالدعاء الى الله
ملتصسا العطف والرضى ، وفي ثالثة كيميائيا عاكفا على قواريره ،
وفي الرابعة فيلسوفا سادرا في تأملاته الميتافيزيقية ، وفي خامسة
مفكرا عمليا معنيا بالواقع ضاربا عرض الحائط بالنظرات
الميتافيزيقية • • • الخ • ولكن سكان الغرف جميعا لا بد لهم
من أن يخرجوا من أبواب غرفهم ويمسرون في هذا الممر ،
ويستخدمونه جميعا في حياتهم العملية لأنه مخرجهم الوحيد •
فالبرجماطية اذن ليست نتائج مقطوعا بصحتها وانما هي
« موقف » Position موجه لنا في الحياة • وهذا ما نعنيه
بالمنهج البرجماطي •

واذا كان الطابع المنهجي هو الغالب على البرجماطية فهل
معنى هذا أن البرجماطية تتيح لنا أن نكون مؤمنين وملحدتين ،
مثاليين وعاديين ، ميتافيزيقيين أو أعداء للميتافيزيقا ؟ هل
البرجماطية من رحابة الصدر وسعة الافق بحيث تحيط بهذه
الاتجاهات المتباينة ؟ يرى « وليم جيمس » أن المنهج صادق

صحيح اذا كان ناجحا ، كاذب باطل اذا كان فاشلا . ونحن ينبغي لنا ، كما ذكرنا ، أن نمتحن الفكرة بما يسندها من معتقدات ، ولا بد من ثم من فحص هذه المعتقدات التي تسند أفكارنا . وسيلتنا في ذلك مناهج تجريبية تقوم على أساس المحاولة والخطأ في هذه العملية سيبيو بعض هذه المعتقدات حتما بالفشل . وبعضها الآخر يتهيأ له فرصة أكبر للبقاء ، وإن كان مصيره الغش في نهاية الامر ، ينبغي لنا أن نتدرب على هذا المنهج ، فنتعلم من التجربة . ونحتفظ بتلك المعتقدات الفعالة وننبذ المعتقدات الأخرى الفاشلة ، ومن ثم سيجتمع لنا تدريجيا محصول وافر من المعتقدات الناجحة . ولا يمنع هذا أن من الممكن يوما ما أن تتهاوى هذه المعتقدات كما يتهاوى النظام المالى ، فكثير من المذاهب الفلسفية والسياسية والدينية والأخلاقية والنظريات العلمية ، كان لها أكبر سلطة في فترة ما ، ثم تهاوت وحلت محلها مذاهب أخرى ونظريات جديدة .

فللبرجماتية الفضل الأكبر في أنها تفسر تنوع تجاربنا واختلافها وتعددتها وتتيح لنا أن نحتفظ بترائنا الفردى وطاقتنا البشرية وإمكانياتنا التي نستمدّها من تجاربنا .

وحين يدرس « وليم جيمس » العلاقة بين العارف knower والمعروف known ^(١) ، نراه يلاحظ أن

(١) الفصل الرابع من كتابه « معنى الحقيقة »

كثيرا من الفلاسفة دأبوا على اعتبار الموضوع والذات كائنين
«نفصلين» ، وأن وجودهما معا ينطوى على التناقض . ولكن
هذا التناقض سرعان ما ينجلى حين ندرك أن المقصود بالموضوع
هو القيمة العملية التى له فى تجاربنا . فاذا ذكر لنا فرد ما أن
لحمة مطعم ما تم افتتاحه حديثا فى الحى الذى نقيم فيه ، نأمننا
نفسم مبدئيا بصحة فكرته اذا كانت لنا فيه ثقة ثم نبهث
الأمر ، فاذا عثرنا على المطعم اعتقدنا قطعا فى صحة الفكرة .
وبذلك مكنتنا هذه الفكرة من التمرس بتجربة « وجودنا فى
المطعم » . وتم لنا تحقيق رغبتنا فى ارتياد هذا المطعم . وعلى
ذلك فمعرفة الاشياء الواقعية المحسوسة تأتى الى الحياة فى لحمة
التجربة وسداها .

وتتم هذه المعرفة بفضل العلاقات التى تنكشف لنا من
ازدياد تجاربنا ونموها . فالفكرة هى العارف ، والاعتقاد
بواقعية الموضوع هى المعروف .

كان هم « جيمس » الاكبر وضع أسس الفلسفة البرجماتية
هانصبت عنايته على الناحية الفردية وان كانت فلسفته لا تخلو
لكما تبيننا من نظرات اجتماعية الا أن الاتجاه الاجتماعى فى
البرجماتية واضح كل الوضوح عند « جون ديوى » .

جون ديوى (١) :

يتصور « جون ديوى » الانسان كائنًا بيولوجيا يستغرق في عملية توافق مع البيئة التى يعيش فيها • ويلتمس « ديوى » مفتاحه الى طبيعة المعرفة فى الحقيقة القائلة بأن الكائن الذى يتم له التكيف بالبيئة يعيش ، بينما الكائن الذى يفشل فى ذلك مصيره حتما الهلاك • فالحيوانات التى وهبت أيادى قابضة يتيسر لها العثور على الطعام بينما الحيوانات ذات الحوافر تجد مشقة كثيرة فى ذلك • والحيوانات التى لها جهاز عصبى أكثر تعقيدا وأعضاء حس أشد حساسية وذاكرة أقوى واستجابات أعم يمكنها أن تحقق التكيف بينهما الاخرى لا يمكنها ذلك •

الافكار فى نظر « ديوى » لا تعدو أن تكون أدوات يستعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة ، فالفكرة آلة نافعة تعين

(١) جون ديوى John Dewey ١٨٥٩ — ١٩٥٢ « من اشد الفلاسفة الامريكين المعاصرين تأثيرا فى الفكر الامريكى والفكر العالمى ، فى مختلف المجالات الفلسفية ، والسيكولوجية ، والتربوية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وله نشاط اخر فى مجال البحوث الجمالية ، وهو يعد بحق حجة وثقة فى جميع هذه المجالات . و«جون ديوى» من دعاة البرجماطية ومن اعلامها ، يؤمن بالديمقراطية ويعتز بما فى الانسان من طاقة وفاعلية . من أهم كتبه : « كيف نفكر » ، « الديمقراطية والتربية » ، « وبناء الفلسفة من جديد » ، « التجربة والطبيعة » ، « البحث من اليقين » « الفن كتجربة » .

صاحبها على الحياة ، والافكار الفاشلة تؤدي بأصحابها للهلاك ، وعلى ذلك ينبغي لنا أن نحرص على الاحتفاظ بالافكار التي نرضينا وتكفل لنا النجاح ، ونتخلى عن الافكار التي لا تفضى الى ذلك . واذا فئمة تنافس بين الافكار على البقاء ، والذكاء يتلخص في قدرتنا على التكيف بالظروف التي نكتنفنا والملابس الجديدة التي قد تطرأ علينا . فأولئك الذين يكتسبون أفكارا تعينهم على التكيف يكتسبون بالتالى الذكاء . والتفكير في نظر « ديوى » تكيف يؤدي الى غاية خلال توافق بين مضمونات جزئية في تجاربنا (١) .

وليس هنالك مغالاة في القول بأن الاداة والمادة تتكيف احدهما بالآخرى في عملية الوصول الى نتيجة سلمية . فألوان الافكار التي لدينا عن أهدافنا التي نرغب في الوصول اليها نجم بعضها عن الحاجات التي تدعو اليها ملابس جديدة تحيط بنا . فإذا واجه شخص خطر الموت من الصقيع ، فهو يدرك « مشكلة » وقاية نفسه من البرد . في هذه الملابس تعرض له فكرة ما يقيه ويرى أن كهفا يعينه على ذلك . وهو في هذه الحالة لا يدعوه « كهفا » بل يدعوه « واقيا » فهذا ما يعنيه الكهف بالنسبة اليه ،

(١) انظر ص ٩٢٩ . World (John Dewey's philosophy) .

«New york. 1939»

Joseph Ratner : Intelligence in the Morden

ذلك لأن جوهر مسعاه هو وقاية نفسه • ولكن المحاولات الاولى لهذا الشخص كفرك يديه لتدفئتهما تبدو محاولات ضئيلة القيمة • وحينئذ يحاول أفكارا جديدة : بعض الملابس عقيمة ، منزل • الخ •

من هنا يرى « جون ديوى » أن المعرفة النابعة من التفكير هى فى صميمها معرفة تجريبية بالمعنى الطبيعى الذى تحمله كلمة « تجريبى » • فما لم نحاول أفكارنا ونختبرها فلن يقبض لها أن تتحول الى معرفة • والواقع أن المعرفة لا وجود لها الا اذا أفضى التفكير الى فعل تجريبى يحقق ما ذهب اليه • ولكن الموضوع هنا موضوع معرفة لأننا بدأنا فيه بالتفكير أولا ، أى لأن التفكير قد سبقه • والمعرفة يجب أن تكون موضوعية ، ولا يتم لها ذلك الا اذا تحققت فى الواقع التجريبى (١) •

ويعيننا الآن أن نتساءل عن طبيعة العلم فى رأى « جون ديوى » • هل تنصب مهمة العلم على فحص الموضوعات الواقعية؟ ان العلم فى نظر « ديوى » هو امتداد للتفكير التأملى الذى ينهض به الكائن البيولوجى حين تواجهه المشكلات الحيوية • وغرض العلم لا يتمثل فى الكشف عن الحقائق الابدية والتأمل فيها ، بل هدفه الأول هو خدمة الانسانية • ان العلم ناقص ولن يكتسب الطابع الموضوعى الا اذا كانت غايته ارضاء حاجات البشر ومطالبهم • ويذهب « ديوى » الى القول بأن ما ندعوه

(١) المصدر السابق من ٩٣٢ — ٩٣٣ •

علما تطبيقيا Applied Science أخرى أن يكون العلم عيسى
الحقيقة من ذلك الذي ندعوه « علما بحثا » Pure Science ،
ذلك لأن الاول متصل اتصالا مباشرا بالادوات القائمة بالعمل ،
والتي تتوخى تعديل الوجود البشرى وتبديل أحواله • وعلى
ذلك فالعلم قائم في الهندسة والميكانيكا وفي الطب وفي الفنون
الاجتماعية أكثر منه في الرياضيات والطبيعة •

فالعلم في نظر « ديوى » عملية ، وظيفة أو نشاط • وليس
العلم جماعا من المعارف أو محصولا من النتائج المخزونة • العلم
نشاط يحفزنا للعمل على حل المشاكل فهو قوة فعالة من أجل
المعرفة Sciencing ، وليس علما ثابتا مستكملا Science
ولا يبدأ النشاط العلمى الا اذا واجهنا مشكلة ولا ينقطع الا حالما
نصل الى حل لهذه المشكلة أو عندما تغيب في زاوية النسيان •
وتؤدى المشكلات بالطبع الى الالقاء ببعض الحلول • فنحن
لا ندرك أننا نواجه مشكلة ما الا اذا كان هذا الادراك ذاته
ينطوى على اتجاه الى حلها • وكثيرا ما لا تسعفنا تكهناتنا
الاولى ، وحينئذ لا بد لنا من أن نفحص المشكلة بعناية أعظم حتى
نحدد تحديدا أوضح وأدق ظروفها وملابساتها وما ينبغي لنا
فعله بصددنا • وكلما فشلت فروضنا زدنا ضيقا واضطرابا
وزدنا تأملا وتفكيراً فيها • فنحن نحاول كل الحلول التي يزودنا
بها لخاليا قبل أن نبذل جهدا مضاعفا • وكل حل خيالى يخطر
لنا وكل فرض جديد نتوسل به ، هو بمثابة مرشد يهديننا السى

الطريق • نبدأ أولا باختباره ، ونحاول أن نتبين صدقه فاذا كانت نتائجه صادقة على تجاربنا ، كان فرضا صالحا سليما نكون قد بلغنا به مرادنا ، واذا لم يكن الامر كذلك نحيناه جانبا ، وبدأنا الشوط من جديد •

ويرى « جون ديوى » أنه طالما كان الانسان حيوانا اجتماعيا فللتجربة الاجتماعية بالغ خطرها • وللاذوات السياسية Political Instruments عظيم شأنها • ويعتقد « جون ديوى » في أن الانسان يجب أن يحاول أنماطا متعددة من التوافق الاجتماعى قبل أن يستقر على أصلها • وأفكارنا عن أصلح سلوك اجتماعى تأتى أيضا من التجربة الاجتماعية • وعلينا أن نستبقى الافكار التى تصل بنا الى تجارب اجتماعية ناجحة ، وحين تكون هذه الافكار ضرورية لازمة لرفاهية مجتمع ما أو جماعة ما يشهد ساعدها وتغدو قوانين عامة أو ثابتة • بيد أنه اذا تقلب الزمن وتغيرت الاوضاع والظروف ، وتبدلت بالتالى حاجتنا الاجتماعية ، تدعونا الحاجة حينئذ الى قوانين جديدة ، ويقتضينا ذلك أن نحاول التجربة من جديد • وأحيانا تصير القواعد بالية ، لأنها كانت فى الاصل حلا لمشكلات اجتماعية انتهت أو انها فيتعين التخلى عنها •

ويتطلب الذكاء الاجتماعى الاقتلاع عن العادات التى لا فائدة منها ، والاستعاضة عنها بمناهج أخرى نافعة • ولو عاشت

المجتمعات بطريقة أفضل ، فترقبت مشكلات المستقبل وتأهبت لها ، فاعتمدت على التخطيط ورسم الطريق لمواجهةها ، فحينئذ يغدو التخطيط الاجتماعى لازما لبقاء المجتمع ، كما أن التخطيط الفردى ضرورى لبقاء الفرد •

وللمعرفة الاجتماعية قيمة عظمى ، ومن ثم فالعلوم الاجتماعية نستوى فى أهميتها مع العلوم الطبيعية والبيولوجية ان لم تفقها ، فى كونها أدوات نافعة للتكيف الانسانى •



الوجـودة

كارل ياسبرز (١) :

الموقف الوجودي عند « كارل ياسبرز » قائم على أساس أن ماهية الانسان لاحقه لوجوده . وعلى ذلك فليس ثمة طبيعة بشرية تحدد سمات الوجود الانساني منذ البداية . وانما الانسان باختياره بين مجموعة من الاحتمالات يثبت وجوده . والانسان من حيث هو كذلك حقيقة مرنة ، وصيرورة متصلة ، بحيث تغدو الزمنية علامة مميزة للوجود الانساني . وهذه الزمنية هي التي تتيح للانسان أن يتقدم ويتطور وتمكنه من أن ينطلق ويتحرر .

ويرى « ياسبرز » أنه لا معنى للحديث عن عالم دون انسان،

(١) « كارل ياسبرز » Karl Jaspers ١٨٨٣ امام الوجودية المؤمنة دون منازع ، وهو استاذ الفلسفة بجامعة «بازل» بسويسرا . في مقدمة الذائدين من كرامة الانسان ضد العنف والطغيان . جاهر ببطلان الدعوة النازية منذ بدايتها ، وتنبأ لها بسوء المصير ، فسماه «هتلر» العذاب ، وكان أن فر من وطنه ألمانيا الذي أحبه من أعماله حب الوطني المفتوح الذي يؤمن بوظيفته ايمانه بانسانيته . جمع بين الثقافة العلمية المادية وبين التطفل في صميم الطبيعة فكان في هذا قرينا لفيلسوفين معاصرين فذيين هما « هنري برجسون » الفرنسي و « وليم جيمس » الأمريكي . من أهم كتبه : علم النفس العلم ، العقيدة الفلسفية ، مستقبلنا وطرافتنا ، الشعب والجامعة ، الروح الحقيقية للجامعة ، مجال فلسفة انسانية أصيلة ، العقل والوجود ، الطريق الى الحكمة . انظر كتاب : مشكلات فلسفية ، ترجمة المؤلف — القاهرة ١٩٥٧ — وانظر مقالا للمؤلف « الموقف الانساني عند كارل ياسبرز » — المجلة عد ٦٥ — يونيو ١٩٦٢ ،

فالعالم عالم لأن وجدان الانسان يملأ جوانبه ، وعواطف الانسان تنساب في حناياه .

الانشقاق بين الذات والموضوع :

والفلسفة الوجودية تركز النظر على الانسان ، ولذلك تسعى الى الحقيقة من ثانيا مشكلة الوجود الانساني ذاته . وعند « ياسبرز » ان الانسان يدأب ساعيا لاستكناه الحقائق بالنظر في مغاليق الوجود الانساني . ومن هنا كان ثمة انشقاق مائل في أعماق شخصيتنا بين الذات أى الأنا ، وبين الموضوع الذى نتأمل فيه . فنحن لا نكاد نتأمل في فكرة أو خطرة أو عاطفة، أو أى شئ ذاتى حتى ينقلب في نفس اللحظة التى نتأمل فيها الى موضوع . وعلى ذلك فنحن لانستطيع أن نفكر في أنفسنا ، بل ما نفكر فيه ، وما نتحدث عنه هو موضوع ، هى شئ آخر غير أنفسنا .

بيد أن ثمة رابطة تربط بين الذات والموضوع في أعماق الشخصية ، ويدعو « ياسبرز » هذه الرابطة « الشامل » (١)

(١) فكرة الشامل بين الافكار المحورية في فلسفة «كارل ياسبرز» الشامل Das umgreifende هو الذى يجمع الذات والموضوع في اعمال الشخصية ، ولكنه يظل غامضا دائما لا نستطيع أن نصل اليه بوعينا ، وتتبدى آثارة عند التأمل في موضوعات واضحة لهذا الوعى . الشامل هو الوحدة الخفية التى نتقننا من انشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية .

Encompassing • وهذه الرابطة سر مخلق علينا لا نستطيع الوصول اليه بوعينا • هي بمثابة الوحدة الجامعة التي تربض دائما وراء وعينا ، وتنقذنا في اللحظة الحرجة من انشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية •

لقد كان أول سؤال شغلت به الفلسفة : ما هو الوجود ؟
فهناك الاشياء القائمة في العالم جمادات وكائنات حية ، هنالك تعدد لا ينتهي ، هنالك صيرورة دائمة من الوجود والعدم • ولكن ما هو الوجود من حيث هو ، الذي بفضل كنهه وكانت الاشياء ؟ وكانت أقدم اجابة هي اجابة « طاليس » : ان الكل ماء يخرج منه ويعود اليه • وأعقب ذلك القول بأن الكل هواء أو نار ، أو اللامتحدد ، أو الذرات • وقيل أيضا ان الحياة هي الوجود الاول وما الجماد الا خسف له • وقيل كذلك الوجود الاول هو الفكر ، والاشياء مظاهر تنتمي اليه وتدل عليه • فأمامنا سلسلة طويلة من التصورات العامة أطلقنا عليها صيغا مذهبية : كالمادية (فالكل مادة وعملية آلية) • والروحانية (فالكل فكر) والمادية الحية « العالم في جملته مادة تعيش فيها نفس » • وكل من هذه المذاهب وغيرها يتوخى الاجابة على السؤال : ما هو الوجود من حيث هو ، بالالتجاء الى حقيقة ماثلة في العالم ، ينسب اليها القدرة على أن تكون مصدر سائر الاشياء •

فماذا عسى أن تكون الاجابة الصحيحة ؟ ان هذه المذاهب المختلفة لم تنجح خلال معركتها التي استغرقت آلاف السنين (م ١٥ — المعركة)

في تبرير وجهة نظر واحدة من بين هذه الوجهات المختلفة • فكل منها تنطوي على قدر من الحقيقة ، وتروءنا بتصور عام ومنهج للبحث نتعلم بفضلها النظر بوضوح أكبر الى العالم • ولكن أية وجهة نظر من هذه ترعم أنها الوحيدة السليمة الصحيحة ، وتروم تفسير كل ما هو كائن بتصور واحد نابع منها ، تغدو نمتئذ باطلة •

ويرى « ياسبرز » أن بين جميع هذه التصورات نقطة مشتركة : فهي تجعل من الوجود حقيقة خارجية عن الأنا « أن ما نفكر فيه هو ما نقوله ، وهو دائما شيء آخر غيرنا ، وهو ما نتعلق به نحن الذات كما لو كنا نتشبت بموضوع قائم في مواجهتنا •

أننى عندما أعتبر ذاتى بالفكر موضوعا ، أغدو في عين اللحظة شيئا آخر غير ذاتى • هذا الى أننى حاضر من حيث كوني أنا الذى أفكر ، ولكن هذا « الأنا » لا أستطيع أن أتأمله بطريقة ملائمة كموضوع ، فهو دائما أبدا الشروط الأولى لكل موضوعية • هذه السمة الجوهرية هي ما ندعوه : الانشقاق بين الذات والموضوع Subjekt Objekt Spaltung •

الشمال :

نحن ندبر تفكيرنا دائما أبدا حول هذا الانشقاق بين الذات والموضوع ، وتتشبت بالموضوع ، ولا يعيننا الا قليلا أن

يكون الموضوع حقيقة واقعية مدركة بحواسنا ، أو تصورا مجردا كالارقام والاشكال ، أو ثمرة من ثمرات الخيلة قد يستحيل تحققه في الواقع . فالموضوعات التي تشغل وعينا ، سواء في الداخل أو في الخارج ، هي ماثلة دائما في مواجهتنا .

أقد صدق « شوينهاور » حين قال : ليس هنالك موضوع بلا ذات ، وليس هنالك ذات بلا موضوع . فما سر اللغز الكامن كل لحظة في هذا الانشقاق بين الذات والموضوع ؟ يبدو واضحا أن الموجود من حيث هو لا يمكن أن يكون موضوعا ولا ذاتا ، بل هو « الشامل » ، المائل وراء الانشقاق .

ويلوح لنا الانشقاق كما لو كانت له معاني ثلاث أساسية :

١ — تبعا لكوني عقلا يواجه حقائق موضوعية .

٢ — أو لكوني كائنا حيا خاضعا لظروف البيئة المحيطة بي .

٣ — أو لكوني موجودا متعلقا بالله متطلعا اليه . فمن حيث كوننا عقلا نواجه العالم ، ولدينا معرفة تفرض على الجميع دون ما اعتراض ، وتنصب دائما على موضوعات محددة . ومن حيث كوننا كائنات حية خاضعة لحكم البيئة نعتمد على كل ما ندركه بحواسنا ، وهو ما يغدو واقعا بفضل التجربة التي نمارسها . ومن حيث ارتباطنا بالله نلاحظ أنه أسمى حقيقة تجل عن أوصاف المنطق ومدركات الحس ؟ فمن الشامل تنبع نظرات ثلاث للوجود :

١ — العقل من حيث هو وعى عام ، وبفضله يكون كل منا مثيلا للآخر .

٢ — الكائن الحى وفيه يكون كل منا فردية جزئية .

٣ — الوجود الذى نكون به نحن أنفسنا . والبحث فى الشامل من خلال هذه النظرات الثلاث هو التأمل الفلسفى الاصيل وهو تأمل يقطع طريقا شاقا يبدأ من الدهشة مارا بالثبوت وينتهى عند القلق . والحقيقة التى تفلت بنا من هذا القلق هى التى تنمخض عن المشاركة .

من الدهشة الى القلق :

١ — تدفع الدهشة الانسان الى المعرفة . فالشعور بالجهل يحفز الى البحث عن المعرفة بغية المعرفة فى ذاتها ، لا ارضاء لحاجة ملحة أو تحقيقا لمنفعة عاجلة .

٢ — وحالما تهدأ الدهشة ويكف التعجب بفضلك معرفة الواقع ، يثور الشك . ذلك أننى ما أكاد أجمع معارفى حتى أنهض لفحصها فـ... نقديا ينتفى معه اليقين فى أى شىء . فالمدرجات الحسية مشروطة بأعضاء حسنا ، وهى تخدعنا ، هى على أية حال لا تلتقى مع ما هو موجود خارجنا مستقلا عن ادراكنا له . وبصور تفكيرنا تمتزج فى متناقضات لا حد لها .

وحين أشك فأمامى سبيلان : اما أن أنساق وراء شهوة

الانكار ، أو أبحث عن يقين يفلت بى من قبضة الشك ، ويصمد أمام كل فحص نقدى سليم • والفلسفة الصادقة هى التى تبحث عن اليقين وتتخذ من الشك وسيلة لا غاية •

٣ — ووجودنا الانسانى وجود زمانى تاريخى • فنصن نجد أنفسنا ازاء ملابسات نهائية ، أعنى مواقف حاسمة لا حيلة لنا فيها ، وهى التى تثير فينا القلق • والقلق هنا قلق ايجابى ملازم لحياتنا ضرورى لبقائنا ، أساسى لبناء مستقبلنا ووجودى متوقف على مواجهة هذه الملابسات النهائية ، والتمرس بها • هذه الملابسات المثيرة للقلق هى : الموت ، والالام ، والصراع والخطأ •

وليس الموت تجربة خاصة نجتازها ، فنحن لا نعانى الموت ما دمنا أحياء • ولكن موت الآخرين حولنا يتيح لنا أن نحكم على حياتنا • والموت غاية قصوى لكل وجود تجريبى ، فحياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم الى ما لا نهاية • ومن هنا لازمنا جزع توقده ارادة الحياة التى تأبى العدم وتتأبى عليه • ويشدد الجزع حين نشعر أننا لا سبيل لنا أن نؤدى رسالتنا • أما من يحقق وجوده الحقيقى بأداء رسالته والمساهمة مساهمة ايجابية فى تطوير مجتمعه ، فانه لا يجد حرجا فى تقبل الموت فى رضى واطمئنان واللاحاق فى هدوء بزمرة الموتى الذين عرفهم وأحبهم • وقد يكون من المتعذر علينا أن نقضى قضاء نهائيا على كل

أسباب الشقاء • والغريب مع ذلك أننا عندما نتقبل الموت لا نرضى أن نتقبل الألم • فالناس جميعا يرومون السعادة ، والسعادة الخالصة ضرب من المحال • على أن تحقيق السعادة قد يفضى الى فراغ • وبينما قد يقضى الشقاء على وجودى التجريبي ، فان السعادة الخالصة قد تهدد وجودى الحقيقى • فادراكى لحقيقة وجودى يستلزم أخذ الحياة على سجيتها سعادة وشقاء •

والصراع شرط أساسى للحياة • فليس ثمة نشاط لا يكن فيه لون من ألوان الصراع • فكل موقف زمنى هو بالطبع صراع • أما الاحساس بالخطر ونهوضنا بتبعاتنا ، وأدأؤنا لواجباتنا يعرضنا له • وعلى ذلك فالخطأ ليس خطيئة جاثمة على أنفسنا وانما هو ظاهرة ملازمة لحريتنا •

المشاركة :

ويتمثل الموقف الايجابى للانسان فى معترك الحياة الصاخب فى المشاركة Communicaton • وقد غدت المشاركة أو التعاطف الوجدانى والفكرى دعامة أساسية لتعزيز انسانيتنا فى هذا الزمن الذى يحدث فيه انهيار لم يسبق له مثيل • فالى يومنا هذا نلاحظ فى التاريخ روابط لا نزع عليها تربط بين الانسان وأخيه الانسان فى روح مشترك • بيد أن الانسان المنعزل ما برح مبقيا على عزلته •

واليوم اذا بدت ظواهر التدهور ، فهي تتمثل بوجه خاص

فى أن الناس الذين يتضاعف عددهم يوما بعد يوم ، قد كفوا
عن أن يفهم بعضهم البعض الآخر • فهم يلتقون ويفترقون فى
لا مبالاة وفى هذا تكمن المأساة •

ان الحياة البشرية تحمل فى نظرننا اليوم أهمية حاسمة :
ففى استطاعتى أن أتفق مع غيرى على الحقيقة ، ومع ذلك فأنا
لا أستطيع ، اذ يصطدم ايمانى بايمان مختلف • وعلى ذلك يلوح
للـبعض أننا مسوقون فى مكان ما الى المعركة دون أمل فى الوحدة
ومخرجنا الوحيد هو الاذعان أو الفناء • فالتميع والسلبية
المتبديان فى أولئك الذين لا عقيدة لهم ، يجعلانهم يتمددون اتحادا
أعمى أو يقنعون بتحد عنيد •

وترياقنا فى هذا الداء هو مشاركة الفكر والوجدان • ففى
كنف هذه المشاركة يدير كل منا المعركة بحب أخوى يكنه
لخصمه • ويقين الوجود الصادق لا قوام له الا فى هذه المشاركة
حين تواجه حريته حرية أخرى • وتتعارضان بغض النظر عما
بينهما من وحدة • وعلى ذلك فكل صلاتنا بأقراننا ليست
الا طرقا للتقريب بيننا وبينهم •

ان المشاركة تمثل حقيقة أخرى •• ففيها وحدها أكون
أنا ما أنا عليه • وبدلا من أن أنهنح بأن أعيش فقط ، أحقق حياتى
تحقيقا مليا • وان الالم الذى ينتابنا والقلق الذى يلم بنا ماثراهما
الاشتتار للمشاركة • فنحن فى حاجة الى مشاركة دقيقة ، والى

معركة أخوية تجمع بين موجود حر وموجود حر آخر في وحدة غاية في العمق •

والخلاصة أنه ليس ثمة وجود حقيقي ما لم يكن هنالك اتصال شعورى بين الذات وغيرها من الذوات • والاتصال الحقيقى لا يتم فى دائرة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، فذلك اتصال تجريى • 'الاتصال' الحقيقى بين حريات ، فهو لا ينجم عن قسر • انما هو اتصال يحفظ لكل ذات طابعها ، ويبقى لها فرديتها ويجمعها مع الذوات الاخرى فى معركة ود ومحبة •

فالحقيقة على ذلك ، لا يمكن أن تنفصل عن المشاركة • فهى تظهر فقط فى الزمان على أنها واقع من ثنايا المشاركة • لماذا جردناها من المشاركة ، أعتمت وأظلمت وانقلبت لا واقع • والمشاركة تؤدى دائما مهمة مزدوجة : حفظ الحقيقة والبحث عنها ومن ثم فالمشاركة تنطبق على وجودى انطباقها على تحصيلى للحقيقة ، بحيث أننى لا أستطيع أن أكون ما أنا عليه ، الا اذا كانت لى مشاركة مع الغير • فنقطة الارتكاز فى التفكير والفعل هى على الدوام تلك العلاقة القائمة بين انسان وآخر •

المراجع (١)

(١) كتب غربية

- R.A. AARON : John Locke, Oxford. 1937.
F. Alquié : Leçons de Philosophie Paris 1933
A.J. BAHM : Philosophy - An Introduction.
New York. 1953.
E.BOUTROUX : La philosophie de Kant. Paris. 1926.
L. BREHIER : Hist. de la Philosophie. T. III.
Paris. 1948.
L. BRUHL : La Philosophie d' Auguste Comte.
Paris. 1900.
J. CHEVALIER Descartes Paris. 1921.
Bergson. Paris. 1928.
A. CRESSON : Bergson. Paris. 1955.
Les Systemes Philosophiques.
Paris. 1947.
S. DAVAL : Philosophie général. Paris. 1954.
V. DELBOS : La Philosophie Pratique de Kant.
Paris. 1925.
J. DEMEY : Development of American Philosophy.
In Twentieth Century Philosophy.

(١) هذه قائمة موجزة اقتصرنا فيها على بعض الكتب التي نأمنس فيها فائدة للمستفيد من القراء في الموضوعات التي تناولناها في كتابنا . هذا الى أننا لم نرى داعيا لسرد مؤلفات الفلاسفة أصحاب المذاهب وهي المراجع الاصلية بالطبع الغنية عن كل تعريف .

- A.F. EVRING : Fundamental Questions of Philosophy
London 1936.
- L.FREED : Social Pragmatism. London. 1948.
- W JAMES : Pragmatism. New York. 1949.
- K. JASPERS : Introduction à la Philosophie.
«Traduit de l'allemand par. J. Hersch».
Paris. 1954.
Reason and Existenz. N.Y. 1957.
- ELEROUX et A. LEROY : La Philosophie Anglaise
Classique. Paris 1953.
- A. LEROY : David Hume. Paris. 1954.
- C.I. LEMIS : Logic & Pragmatism.
«In Contemporary American Philosophy
V. II p. 31.51» 1930
- I. LEWIS : Introduction to Philosophy. London 1954.
- R.B. PERRY : The Thought and Character of William
James. New York 1954.
- R. RUVER : Philosophie de la valeur. Paris. 1952.
- H.W. SCHNEIDER : A History of American Philosophy
phy. New York 1947.
- S.K. SMITH : The Philosophy of D. Hume. London
1949.
- W.R. SORLEY : A History of English Philosophy
London. 1920.
- W. H. WERKMEISTER : A History of Philosophical
Ideas in America. New York 1947.

(ب) كتب عربية

- أحمد فؤاد الالهوانى : معانى الفلسفة ١٩٤٧
مناهج الفلسفة لويل ديورانت ١٩٥٥
- أبو العلا مفيى : فلسفة المحدثين والمعاصرين -- وولف ١٩٣٦
المدخل الى الفلسفة -- أوزفلد كولية . طبعة
ثانية ١٩٥٦
- توفيق الطويل : أسس الفلسفة -- طبعة ثالثة ١٩٥٨
- زكريا ابراهيم : برجسون ١٩٥٦
- زكى نجيب محمود : خرافة المتفافيزيقا ١٩٥٣
دفيد هيوم ١٩٥٨
نحو فلسفة علمية ١٩٥٨
- عثمان امين : ديكارت . طبعة رابعة ١٩٥٧
شخصيات ومذاهب فلسفية ١٩٤٥
محاولات فلسفية ١٩٥٣
- محمد عبد الهادى أبو ريذة : تاريخ الفلسفة فى الاسلام -- دى بور .
طبعة ثالثة ١٩٥٤
- محمد فتحى الشفيطى : فلسفة هيوم ١٩٥٧
وليم جيمس ١٩٥٧
- مشكلات فلسفية ١٩٥٧
بعض مشكلات الفلسفة (لوليم جيمس) ١٩٦٢
- يحيى هويدى : مقدمة عامة فى الفلسفة ١٩٥٧
- أضواء على الفلسفة المعاصرة ١٩٥٨
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٤٩

صفحة

نظرية المعرفة

٥٣	تعريف نظرية المعرفة
٥٦	مشكلة اماكن المعرفة
٥٨	ما هي الحقيقة ؟

تطور نظرية المعرفة

٦٧	بين الشك واليقين
٦٨	ما قبل سقراط
٧٠	سقراط والاملاطون
٧٣	ارسطو
٧٥	الرواقية والابيقورية
٧٨	الشك
٨٠	في الاملاطونية الحديثة
٨٢	عند المسيحيين
٨٦	عند المسلمين (المتكلمون — الفلاسفة — المتصوفة)
٩٠	في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

المذهب العقلي

٩٥	الشك المنهجي عند ديكارت
٩٩	الحس والاستنباط
١٠٢	الديكارتيون — مالبرانش — سبينوزا — لينييز

صفحة

المذهب التجريبي

١٠٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	فلسفة نيوتن التجريبية
١٠٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	لوك — الافكار البسيطة — الافكار المركبة — العلاقات
١١٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	التجريبية النقدية عند هيوم
١١٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الانطباعات والافكار
١١٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	النداء
١١٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	نقد العينية
١٢٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الاعتقاد

المذهب النقدي

١٢٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	اما نويل كنط
١٢٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الحساساتية
١٣١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الفهم
١٣٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	العقل
١٣٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	امكان العلم

مثالية هيغل

١٣٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الجهد
١٤٦	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	ظاهرية الفكر
١٤٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	اليقين الحسى
١٥١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الادراك
١٥٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الفهم
١٥٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الوعى بالذات

صفحة

الوضعية

١٦٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	أوجيست كومت . منهجه
١٦٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	تقدمه للميتافيزيقا
١٦٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	اتساق الطبيعة
١٦٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	قانون المراحل الثلاث

النزعة العلمية

١٧٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الفرق بين العلميين والوضعيين
١٧٦	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الآلية في الطبيعة والانسان
١٧٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	المدرسة الروحية
١٨٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	النقديون — الجدد
١٨٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	المثاليون

الحدسية

١٨٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	« هنرى برجسون »
١٨٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الإنهيج
١٩٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الحس
١٩٦	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	التطور الخالق

البرجماتية

٢٠٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	« ولبيم جيمس »
٢٠٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	ارادة الامتداد
٢٠٨	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الحقيقة
٢١١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	المفهوم البرجماتى
٢١٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	« بيون دوى »

صفحة

٢١٦	الانسان كائن بيولوجى
٢١٧	المعرفة التجريبية فى البيئة .. طبيعة العلم
٢١٩	التجربة الاجتماعية والذكاء الاجتماعى

الوجدانية

٢٢٣	كارل ياسبرز
٢٢٤	الانشقاق بين الذات والموضوع
٢٢٦	الشامل
٢٢٨	من الدهشة الى القلق
٢٣٠	المشاركة



٢٣٣	ثبت بالمراجع
٢٣٧	محتويات الكتاب

كتب وأبحاث

للدكتور محمد فتحى الشنيطى

* قوة الإرادة — لجون كيندى — الناشر المصرى . . القاهرة ١٩٤٥

* D. Hume : Théorie Politique. Paris — 1955

* L, Ethique de Hume — Etude critique sur ses
fondements dans la nature humaine — le Caire. 1957
(Exemplaires Dactylographiés)

* محاورات فى الدين الطبيعى لهيوم مكتبة القاهرة
الحديثة سنة ١٩٥٦ .

* فلسفة هيوم — ط . ١ : أولى ١٩٥٦ — ط . ٢ : ثانية ١٩٥٧

* المعرفة — ط . ١ : أولى ١٩٥٦ — ط . ٢ : ثانية ١٩٥٧ — ط . ٣ : ثالثة
١٩٦٢ مكتبة القاهرة الحديثة .

* التحليل النفسى لارنست جونز مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧

* وليم جيمس مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧

* مشكلات فلسفية — لكارل ياسبرز ووليم جيمس مكتبة
القاهرة الحديثة ١٩٥٧ .

* الشيوعية والفلسفة — بحث فى كتاب « الشيوعية اليوم وغدا » .
مكتبة مصر ١٩٥٩ .

* نماذج من الفلسفة السياسية — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١

- * اصول علم النفس الفرويدى ط . ثانية دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٠
- * النظرية السياسية عند هيوم — دار المعرفة — القاهرة ١٩٦٢
- * بعض مشكلات الفلسفة لوليم جيمس ط . ثانية الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩
- * تاريخ الفلسفة الامريكية لهيربرت شنيدر — مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٤ .
- * الناس والامم ، بحث فى اصول الفلسفة السياسية للويس هل سجل العرب — القاهرة ١٩٦٥ .
- * اسس ميتافيزيقا الاخلاق لامانويل كانط ، ط . ثانية — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٠
- * التعليم والحرية — فلسفة هوراس مان فى التربية ، اعداد ل . كريمين — مكتبة القاهرة الحديثة — القاهرة ١٩٦٦
- * مدخل الى الفلسفة لكارل ياسبرز — القاهرة الحديثة — القاهرة ١٩٦٧ .
- * فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة القاهرة ١٩٦٨
- * جون لوك — دراسة نقدية لفلسفته التجريبية — دار الطليعة العرب — بيروت ١٩٦٩
- * المجتمع العربى — دراسة لمقوماته الحضارية — مع آخرين دار النهضة العربية — بيروت ١٩٦٩
- * اسس المنطق والمنهج العلمى — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٠
- * تاريخ الفلسفة الحديثة لترتراند رسل — الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧ .

 **Biblioteca Alexandrina**



0339819